EDUARDO ARENS

ASIA MENOR EN TIEMPOS DE PABLO, LUCAS Y JUAN

Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento

EDICIONES EL ALMENDRO

EN TORNO AL NUEVO TESTAMENTO

Serie dirigida por
JESUS PELAEZ

VOLÚMENES PUBLICADOS:

1. Jesús Peláez: *La otra lectura de los Evangelios,* I.
2. Juan Mateos-Fernando Camacho: *El horizonte humano.* La propuesta de Jesús.
3. Jesús Peláez: *La otra lectura de los evangelios,* II. Ciclo C.
4. Juan Mateos-Fernando Camacho: *Evangelio, figuras y símbolos.*
5. José Luis Sicre-José María Castillo-Juan Antonio Estrada: *La Iglesia y los Profetas.*
6. Alberto Maggi: *Nuestra Señora de los Herejes.*
7. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* «Seréis dichosos». Ciclo B.
8. Juan Mateos: *La utopía de Jesús.*
9. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* «No la ley, sino el hombre». Ciclo B.
10. Jack Dean Kingsbury: *Conflicto en Marcos.* Jesús, autoridades, discípulos.
11. Josep Rius-Camps: *El éxodo del hombre libre.* Catequesis sobre el Evangelio de Lucas.
12. Carlos Bravo: *Galilea año 30.* Para leer el Evangelio de Marcos.
13. Rafael J. García Avilés: *Llamados a ser libres.* «Para que seáis hijos». Ciclo C.
14. Manuel Alcalá: *El evangelio copto de Felipe.*
15. Jack Dean Kingsbury: *Conflicto en Lucas.* Jesús, autoridades, discípulos.
16. Howard Clark Kee: *¿Qué podemos saber sobre Jesús?*
17. Franz Alt: *Jesús, el primer hombre nuevo.*
18. Antonio Piñero y Dimas Fernández-Galiano (eds.): *Los Manuscritos del Mar Muerto.* Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios.
19. Eduardo Arens: *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan.* Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento.

EDUARDO ARENS

ASIA MENOR EN TIEMPOS DE PABLO, LUCAS Y JUAN

Aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento



EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA

Revisión literaria:
RUFINO GODOY

EDICIONES EL ALMENDRO DE CORDOBA, S. L.

El Almendro, 10
Teléfono y fax (957) 27 46 92
14006 CÓRDOBA

Donoso Cortés, 22, 2.º dcha.
Teléfono y fax (91) 593 26 94
28015 MADRID

ISBN: 84-8005-022-5
Depósito legal: M. 7.718.—1995

Printed in Spain. Impreso en España
LAXES, S. L. Fotocomposición. Ediciones. Donoso Cortés, 22 - 28015 MADRID

CONTENIDO

PROLOGO

Este estudio se basa en un par de convicciones básicas: los textos bíblicos se originaron en momentos y en situaciones históricas concretas, y sus escritores se dirigieron a comunidades que vivían dentro de coordenadas socioeconómicas, políticas y religiosas determinadas. Cuando el escritor compuso su texto lo hizo en *su* tiempo y en *su* mundo, teniendo presente una comunidad específica de *ese* tiempo y *ese* mundo. Así, por ejemplo, si se quiere comprender lo que un autor como Lucas quiso comunicar a su auditorio (la comunidad para la cual escribió) acerca de la pobreza y la riqueza, es necesario tomar conciencia de que no trató en su evangelio esos temas porque se le ocurrieron espontáneamente o porque los consideró de interés teológico. Lo hizo más bien porque respondían a una situación concreta: había un conflicto en dicha comunidad, relacionado con las diferencias socioeconómicas entre sus miembros [1]. Para empezar a comprender, por tanto, el mensaje de Lucas sobre la relación del hombre con los bienes materiales, será necesario familiarizarse con las condiciones socioeconómicas del mundo en que vivían los miembros de la comunidad de Teófilo, para quienes Lucas escribió su obra [2].

[1] En su reseña del libro de H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, D. Hamm concluyó diciendo que «necesitamos con urgencia estudios rigurosos sobre el contexto cultural del tratamiento de pobres y ricos en Lucas» (*Theol. Studies* 51 [1990] 173). A esta justa petición responde, al menos parcialmente, este estudio.

[2] Véanse a este propósito algunas obras que muestran claramente la importancia del estudio socioeconómico para la comprensión de Lucas, como

Para entender las condiciones humanas en que vivía una comunidad en un determinado momento histórico es necesario conocer suficientemente los diversos estratos sociales de la época y los diferentes niveles económicos, sus causas, posibilidades y consecuencias. Existía la aristocracia y el pueblo o vulgo; había ricos y pobres; hombres y mujeres; algunos eran libres, otros libertos, y el resto, esclavos. ¿Cuáles eran las condiciones de vida y los diferentes estratos sociales en las comunidades de Pablo, Teófilo y Juan (todas ellas en Asia Menor)? El propósito de este estudio es responder a esa y otras preguntas conexas, esbozando las condiciones sociales y económicas de Asia Menor durante la segunda mitad del siglo I d. C., con el fin de ayudar a una mejor comprensión de ciertos aspectos de los escritos de Lucas y Juan, así como de las cartas de Pablo (y deutero-paulinas) [3].

Una generosa beca, concedida por la Fundación Católica *Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland,* me dio la oportunidad de llevar a cabo en la Universidad de Tubinga durante mi año sabático (1988/89) la investigación que constituye el núcleo de este libro. Es justo, pues, que muestre mi gratitud a los miembros del «curatorium» de la mencionada Fundación, muy particularmente al profesor Peter Hünermann, su presidente, quien además me animó en repetidas ocasiones a continuar con este proyecto. Debo igualmente expresar mi gratitud hacia dos personas que no dejaron de brindarme su apoyo (que se extiende hasta hoy) durante mi estancia en Alemania: la secretaria de la Fundación, la señora María Below, y el padre Tomás Begovic, que me ofreció alojamiento y amistad en el calor de su «hogar». El profesor Martin Hengel, reconocido erudito en este tipo de estudios, me dio valiosas orientaciones y sugerencias. Fue él quien me animó a publicar este trabajo. Si no lo he hecho antes ha sido por la falta de tiempo para darle forma final y por no haber contado antes con el apoyo necesario para que viese la luz. En este sentido, mi gratitud se extiende a un entrañable amigo y compañero de estudios en Jerusalén, Jesús Peláez del Rosal, quien ha hecho posible su publicación. Finalmente, este trabajo no habría llegado a su término de no haber sido por las oportunidades y las facilidades que, con sacrificio por su parte, me proporcionaron mis hermanos Marianistas en el Perú (la ausencia de un miembro de la familia hace que la carga de trabajo recaiga sobre los demás, y pesa más cuando éstos son pocos). A todos ellos, ¡gracias!

Ph. F. Esler, *Community and Gospel in Luke-Acts*, Cambridge 1987; J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Peabody 1991; H. Moxnes, *The Economy of the Kingdom*, Filadelfia 1988; más brevemente, R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia Cristiana*, Bilbao 1987, cap. VI.

[3] Doy por supuesto que la comunidad de Juan estaba en Efeso, como lo afirma la tradición. Estoy convencido, además, de que Lucas escribió para una comunidad de cristianos que se encontraba también en Asia Menor, ya fuera en Efeso o cerca de esta ciudad. No sabemos si Lucas escribió desde allí mismo o desde otro sitio, por ejemplo Roma. Pero el hecho de que en su evangelio y en Hechos se dirija a Teófilo se comprende mejor si se acepta que Lucas y Teófilo vivían en sitios diferentes y distantes.

PRESENTACION

Las analogías entre las grandes ciudades suramericanas y las metrópolis de Asia Menor en la época del Imperio romano son probablemente mayores de lo que podemos imaginar. Asia Menor era entonces una provincia floreciente: en esta región se llevaron a cabo grandiosas construcciones y, frente a los agitados siglos anteriores de las monarquías helenísticas y de la brutal dominación del imperio, la «pax romana» trajo consigo la tranquilidad y una cierta seguridad jurídica. La burguesía acomodada de las ciudades vivía relativamente contenta, pero al mismo tiempo había grandes sombras. Los sencillos agricultores de los grandes latifundios de Frigia, Bitinia o Galacia, no eran normalmente más que arrendatarios semi-libres que vivían al día. Cuando, huyendo de la pobreza en el campo, llegaban a las grandes ciudades, carecían en ellas de todo derecho civil y con frecuencia chocaban con el desprecio y el rechazo de la población urbana.

Incluso ciudades como Efeso, Esmirna o Pérgamo, tenían en sus arrabales barrios marginados de sencillas chabolas de barro, en las que habitaba una población que sólo a duras penas podía sobrevivir, aun cuando los magistrados de las ciudades y los gobernadores de las provincias romanas procuraban en todo momento evitar grandes tensiones sociales y, al menos de vez en cuando, se ofrecían pan y espectáculos no sólo en Roma, sino también en Asia Menor.

Sin embargo, la «pax romana» no podía impedir que surgieran disputas entre las ciudades y, dentro de ellas, tensiones y persecuciones religiosas de ciertas minorías; un bandole-

rismo en alza hacía inseguras amplias zonas de la provincia, y el florecimiento de las ciudades sólo era con frecuencia aparente y fugaz. En este entorno creció, desde la misión de Pablo, la comunidad cristiana de Asia Menor, y lo hizo con más fuerza que en cualquier otra provincia del Imperio Romano. Allí se produjeron también, desde la época de Domiciano y de Trajano y luego sobre todo bajo Marco Aurelio, intensas persecuciones contra los cristianos. Pero, a pesar de la opresión oficial y de hostilidades incesantes, amplias regiones de Asia Menor eran en la segunda mitad del siglo III algo así como un país «cristiano».

El libro del profesor Eduardo Arens ha surgido en Lima, y allí, desde donde el autor describe acontecimientos históricos que tuvieron lugar hace casi dos mil años, no ha perdido nunca de vista el presente. Así pues, su libro es al mismo tiempo histórico y actual. Da testimonio de la predicación, de la vida comunitaria y de las tribulaciones de los primeros cristianos en la época en que creció allí la fe cristiana, y relaciona estos hechos con la exposición de su trasfondo social y económico, en el que también el judaísmo, como religión madre del cristianismo, ejerce un papel esencial.

Al mismo tiempo, este libro quiere interpelar al lector respecto a nuestro cristianismo poniendo de manifiesto cómo se vivía la fe en aquel tiempo y como debería vivirse hoy. Es un libro que ha nacido de muchas tribulaciones y que por eso puede no sólo instruir a los cristianos atribulados, sino también fortalecerlos en su fe.

MARTIN HENGEL

INTRODUCCION

En Latinoamérica hemos aprendido a leer la Biblia en estrecha relación con las realidades humanas en las que estamos inmersos. Muchas de estas realidades, en particular las de orden social y económico, que están inseparablemente unidas, son muy duras para quienes no se aíslan en un mundo protegido —incluso literalmente con paredes y rejas— de la cruda realidad de pobreza y miseria, de marginación y abandono. Es un mundo que «ha invadido» nuestras grandes ciudades, nuestros parques, incluso las aceras o veredas. Por eso, desde hace algún tiempo, se habla de una lectura de la Biblia «*desde* el pobre», es decir, tomando seriamente *esta* realidad socioeconómica en la que estamos inmersos como un punto fijo de referencia, y dialogando desde ella con la Biblia. Es un círculo hermenéutico pragmático. Quizás el más conocido expositor de esta manera de leer la Biblia sea Carlos Mesters [4].

Este modo de leer —comprender e interpretar— la Biblia, que tiene como punto de partida una serie de presupuestos y un contexto humano muy diferente del que tienen muchos estudiosos, profesores, incluso clérigos y predicadores de la Palabra, ha producido (como era de esperar) las más variadas reacciones. Algunos lo atacaron con más o menos apasionamiento. Otros vieron en él un reto; de hecho, no pocos repensaron su enfoque y apreciación de la Biblia, particu-

[4] Véase C. Mesters, *Flor sin defensa*, Bogotá 1984, donde el autor discute esta manera «popular» de leer la Biblia.

larmente de acuerdo con sus experiencias propias o comunitarias [5].

LOS TEXTOS BIBLICOS Y SU CONTEXTO HISTORICO

Para comprender lo que está en juego, es necesario tener presentes algunas observaciones:

1. Como ya he indicado, los textos bíblicos fueron escritos en un contexto histórico, en unas circunstancias y condicionamientos muy concretos, y en diálogo con ellos. Más aún, no pocos textos bíblicos fueron redactados teniendo precisamente en cuenta esas condiciones políticas, sociales, económicas y religiosas, a fin de proporcionar orientaciones directas o indirectas a sus destinatarios, para ayudarles a vivir su fe en las circunstancias en que se encontraban. El ejemplo más claro de esto son las cartas de Pablo, pero otro tanto sucedió con nuestros cuatro evangelios.

2. La «inspiración divina» no aisló en modo alguno al autor humano de sus condicionamientos históricos, sociales y culturales.

3. Los escritos bíblicos eran palabra *inmediata* de Dios para los destinatarios *inmediatos* y directos de los escritos en cuestión: la comunidad de Lucas, los cristianos en Corinto, Filemón, etc. Para nosotros son palabra *mediada* de Dios, esto es, no somos sus primeros destinatarios. De aquí la importancia de la exégesis y la hermenéutica.

El origen y la naturaleza de los escritos bíblicos es algo sobre lo cual ha sido y es necesario reflexionar, dejando de lado dogmatismos infundados y tomando seriamente en cuenta muchos aspectos antes ignorados, como los que precisamente resultan de los estudios socioeconómicos de la cuna de los textos bíblicos, entre otros. Los escritos bíblicos y su inspira-

[5] Véanse los fundamentos teóricos expuestos por C. Mesters, *op.cit.*; también S. Croatto, *Hermenéutica Bíblica*, Buenos Aires 1985; E. Arens, «La Biblia es para todos», en P. Thai Hop - E. Arens (eds.), *El quehacer teológico desde el Perú*, Lima 1986, 73-94. Un estudio que evalúa desde Europa este enfoque lo ofrecen C. Rowland - M. Corner, *Liberating Exegesis*, Louisville 1989.

ción no se materializaron en un escritorio de una torre de marfil construida en una remota isla del Mediterráneo [6].

En esta línea de reflexión y observación debe comprenderse la tan discutida *Teología de la Liberación*, que trata de hacer un serio esfuerzo para dar una respuesta *cristiana* a situaciones de grandes injusticias socioeconómicas. Fueron precisamente las condiciones de vida de una gran parte de la población sumida en la pobreza, el abandono y la impotencia, la explotación, la discriminación y la opresión, las que despertaron las conciencias de quienes eran sensibles a esa realidad en el continente latinoamericano, para buscar una respuesta cristiana enraizada en la Biblia. De estas condiciones hablaron claramente los obispos latinoamericanos, reunidos primero en Medellín (1968) y diez años después en Puebla, y de nuevo, aunque más tímidamente (por razones conocidas), en la reunión de Santo Domingo (1992). De cara a esta realidad se fue forjando la Teología de la Liberación como un intento de reflexión y de orientación *cristiana* que, gracias a las críticas recibidas, se fue puliendo. Esta línea de reflexión no cesará mientras existan las condiciones socioeconómicas que la producen, es decir, mientras no haya «liberación» de las situaciones deshumanizantes, contrarias a la voluntad salvífica integral de Dios. Se trata de una tarea profética —perseguida y difamada como lo fue en tiempos bíblicos— que no puede concluir, pues el verdadero discípulo de Cristo no cesa de seguirlo «por donde quiera que vaya», adoptando su misma opción preferencial donde hay pobres, ciegos, paralíticos, prostitutas, niños abandonados..., donde todavía no está implantado el reino de Dios. Pues bien, uno de los rasgos de la Teología de la Liberación es precisamente su sólido anclaje en la Biblia, resultado de lecturas que toman seriamente en cuenta las situaciones y condiciones de vida concretas de aquellos remotos tiempos (bíblicos) para percibir y expresar sus *analogías* con nuestro propio tiempo [7].

[6] J. D. G. Dunn ofrece una transparente exposición de los puntos mencionados en *The Living Word*, Londres 1987.

[7] Véanse, por ejemplo, los estudios reunidos en N. K. Gottwald, *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Maryknoll 1983.

La exégesis en Europa

Para Europa la cruda realidad de una pobreza desgarradora que existe en el llamado Tercer Mundo queda muy distante. Ver una película acerca de las barriadas o favelas, o escuchar una conferencia sobre la pobreza en el mundo, no acorta la distancia que separa de la realidad misma, que sólo se podrá comprender en toda su crudeza cuando se la vea de cerca. No extraña, pues, que los estudios bíblicos en Europa sólo excepcionalmente tomen en cuenta las dimensiones políticas, sociales y económicas en las que vivían los autores (y quienes los precedieron) y sus respectivas comunidades. Estos estudios aún se concentran primordialmente en el texto en cuanto tal y ponen el acento en los aspectos teológicos (ética, cristología, escatología, etc.). Sin embargo, por fortuna, poco a poco la exégesis europea —y más la norteamericana— se va liberando de la camisa de fuerza del método histórico-crítico, más preocupado por el pasado que por el futuro del texto, aunque esa liberación se traduzca para muchos en una concentración en las dimensiones lingüísticas y comunicativas del texto. Incluso el concepto de contexto o situación vital (*Sitz im Leben*) permanece vago e impreciso para la mayoría. Siguiendo las huellas de sus mejores exponentes, M. Dibelius y R. Bultmann, el contexto vital sigue reducido al ámbito religioso (catequesis, parenesis, apologética, predicación, etc.) *dentro* de la comunidad que supuestamente dio origen y forma a los textos estudiados. La hermenéutica en Europa está dominada por la filosofía y la lingüística; es altamente intelectual e idealista. Una anécdota ilustrará lo dicho. Poco después de mi llegada a Tubinga, al inicio de mi año sabático, el profesor Walter Gross (de la cátedra de Antiguo Testamento) me indicó que «en Alemania no hay sensibilidad para los aspectos sociales y económicos entre los estudiantes y los eruditos». Esta frase me llamó la atención e incluso me pareció exagerada, pues había leído los estudios de G. Theissen. Sin embargo, pocos días después tuve que dar la razón al profesor Gross. Un conocido profesor de allí, a quien había pedido que me asesorara inicialmente en mi proyecto de investigación sobre la realidad socioeconómica

de la comunidad de Lucas, después de una larga conversación resumió su apreciación diciéndome que «el trasfondo social y económico del texto del Nuevo Testamento es secundario y puede ser ignorado porque es irrelevante. En cambio, son primordiales las razones teológicas que motivaron a Lucas a subrayar la importancia del desprendimiento y el reparto de las riquezas». Mi sorpresa y desengaño fueron enormes. No pude evitar recordar lo que unos días antes oí decir al profesor Ernst Käsemann en una conferencia: «Muchos alemanes viven una esquizofrenia: hablan acerca de un cristianismo idealista, al mismo tiempo que viven una vida que califican de realista, pero ambos están desconectados.» Esto es exacto no sólo en Alemania.

Aspectos sociales y económicos en el estudio de la Biblia

La consideración de aspectos sociales y económicos, además de políticos e históricos, en los estudios sobre el Antiguo Testamento se está extendiendo, particularmente cuando se trata de los profetas, dada la naturaleza de los temas tocados en la mayoría de sus escritos. Sin embargo, cuando se aborda el Nuevo Testamento, por alguna misteriosa razón, se observa una intensa concentración en los textos mismos y en su historia (especialmente literaria y redaccional), en su mensaje teológico y en sus derivaciones éticas. Según el texto que se estudie, se incluirán consideraciones tomadas de la realidad política e histórica. Pero los aspectos sociales y económicos suelen brillar por su ausencia. En realidad, la mayoría de los cristianos entiende el Nuevo Testamento de la misma manera que los judíos ortodoxos el Antiguo: desconectado de las circunstancias humanas en las que los textos se forjaron y crecieron. En otras palabras, los cristianos no tenemos reparos en estudiar el Antiguo Testamento desde la perspectiva socioeconómica y política, además de la religiosa, *pero* no estamos dispuestos a tomar esas mismas perspectivas seriamente en cuenta cuando se trata del Nuevo Testamento. Basta revisar los comentarios bíblicos. Lo que en realidad está en juego aquí es

la manera concreta de apreciar y valorar escritos como los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles, el papel desempeñado por sus escritores y su relación con sus respectivas comunidades, así como ciertos conceptos básicos como los relativos a la inspiración, la autoridad de la Biblia y su calidad de Palabra de Dios. Estamos tocando los supuestos operativos de los estudiosos de la Biblia, y no pocos de ellos son inconscientemente más fundamentalistas de lo que admitirían ser.

Estudios sobre las condiciones socioeconómicas de Palestina y Asia Menor

A todo lo observado hay que añadir algo más: aunque tenemos excelentes y minuciosos estudios sobre las condiciones socioeconómicas en la Palestina del siglo I d. C.[8], sin embargo, (hasta donde sé) no se ha hecho un estudio similar sobre Asia Menor en relación con el cristianismo en esta región, o sobre los escritos del Nuevo Testamento relacionados con esa importante parte del Imperio Romano. Una de las posibles razones que explican ese vacío es que —a pesar de tantos estudios— no nos hemos desprendido aún suficientemente de la prioridad absoluta que realmente le otorgamos al Jesús *histórico*, el palestino. No tomamos con la seriedad que deberíamos, y con el peso normativo que su canonicidad exige, al Jesús de *los evangelistas*, al Jesús predicado después de los acontecimientos en torno al año 30 en Palestina. Y no faltan quienes piensan ingenuamente que el judaísmo conocido por los evangelistas era idéntico al judaísmo que conoció Jesús en Palestina[9].

En el mundo de habla inglesa, particularmente en Estados Unidos, se han llevado a cabo estudios sobre las condiciones sociales y económicas de las comunidades en las que vieron la

[8] Por ejemplo, los estudios de Joaquín Jeremias, de Emil Schürer, y los que aparecen reunidos en *Compendia Rerum Iudaicarum* (Assen 1974ss).

[9] Las advertencias de P. S. Alexander («Rabbinic Judaism and the New Testament», en *ZNW* 74 [1983] 237-246) deben ser tomadas seriamente en cuenta. Compárese, por ejemplo, el estudio de E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Filadelfia 1985) con los estudios de J. Jeremias y la manera en que recurren a la literatura judía.

luz algunos de los escritos bíblicos. En Europa, sin embargo, se sigue viendo con frecuencia a los evangelistas como teólogos de universidades. No sorprende que a menudo exégetas, profesores y bibliófilos proyecten su propio mundo hacia el de los evangelistas. Como ya indiqué, el método exegético predominante es el histórico-crítico, aunque algunos de sus supuestos están siendo cuestionados, y los estudios lingüísticos de diversa índole han ido ganando terreno. Sin embargo, la exégesis sigue siendo una especie de trabajo de arqueología, en búsqueda de los orígenes de los textos y la reconstrucción de su evolución ideológica y literaria. Se tratan los textos como los arquéologos tratan en el Cercano Oriente un *tell* o yacimiento arqueológico. Prueba clara de esto es que en los estudios sobre el tema de la pobreza y la riqueza en el evangelio según Lucas sólo ocasionalmente se toma en cuenta la dimensión socioeconómica, mientras que se pone el acento en el aspecto teológico, como si la pobreza no fuera una realidad y un problema de carácter económico, y como si Lucas hubiese estado escribiendo acerca de una pobreza espiritual o ascética y no de una pobreza crudamente material[10].

El supuesto con el que frecuentemente se leen ciertos escritos bíblicos está muy distante de la realidad que los engendró. Se suele suponer que fueron escritos debido a preocupaciones doctrinales. Sin embargo, la realidad es que muchos pasajes, incluso escritos enteros, se escribieron por alguna situación concreta, por alguna preocupación humana inmediata, social, política o económica que exigía una respuesta u orientación para los creyentes. Un ejemplo de esta falta de sensibilidad humana se observa en el influyente libro de H. Conzelmann, *El centro del tiempo*: para el autor, el evangelista (Lucas) «fija la posición histórico-salvífica de la iglesia y deduce de allí las reglas para su actitud hacia el mundo»[11]. Quien es cons-

[10] Por ejemplo, H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, Stuttgart 1965; W. E. Pilgrim, *Good News to the Poor*, Minneapolis 1981; D. P. Seccombe, *Possessions and the Poor in Luke-Acts*, Linz 1982; F. W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, Gotinga 1983. Pero véanse los estudios mencionados en la n. 2.

[11] *Die Mitte der Zeit*, Tubinga 1954, 117.

ciente de los presupuestos mentales y de los diferentes factores que influyeron en el evangelista, así como de las causas y las razones de su comportamiento, notará que los evangelios son producto de una relación *dialogal* entre una determinada realidad y la mentalidad vigente; que los comportamientos que reflejan y aun sus discursos son *respuestas* a situaciones y condicionamientos concretos. Para los evangelistas, esto significa que sus escritos fueron producto de ese diálogo entre la realidad en la que estaban inmersos o que conocían bien (que a menudo fue la causa o razón por la que escribieran, por ejemplo, en lo relacionado con el uso y el abuso de las riquezas en una comunidad integrada por pobres y ricos) y su fe cristiana. *La realidad «mundana» que vivían influyó en su comprensión y apreciación del acontecimiento-Jesucristo, del concepto de salvación,* etc. Al mismo tiempo, su compromiso con Cristo y su misión influyó sobre su comprensión y apreciación del mundo en el que vivían. Por eso, con una apreciación muy diferente de la que expresó Conzelmann acerca de la relación del evangelista con el mundo, Ph. F. Esler pudo afirmar con razón que los «factores sociales y políticos fueron significativos en la motivación de la teología lucana; en otras palabras, Lucas dio forma a las tradiciones evangélicas que estaban a su disposición como respuesta a presiones sociales y políticas experimentadas por su comunidad» [12].

Cuando se habla de la relación evangelista-comunidad, se suele hacer de una manera muy abstracta. El término «comunidad» suele esconder una totalidad amorfa, vista y definida desde el ángulo religioso. En otras palabras, no se suele destacar —al menos de manera suficientemente clara y consecuente— la dimensión *humana* de la comunidad en cuestión, es decir, el hecho de que los cristianos (personas reales, no ficticias) que constituían la comunidad de Efeso, por ejemplo, vivían en un momento político concreto, en una geografía determinada, en el seno de estructuras sociales y en niveles económicos delimitados, etc. Si se entendiese «comunidad» en su sentido integral, encarnada y no abstraída de su mundo real,

[12] *Community and Gospel in Luke-Acts*, 2.

entonces la interacción evangelista-comunidad sería mucho más acertadamente comprendida, y el evangelio mismo sería entendido dentro del marco de la interacción entre el evangelista, su comunidad y el mundo concreto donde vivían, se movían y escribieron. Y, como el evangelista de hecho escribió respondiendo a realidades concretas e inmediatas —como lo indica Lucas en las primeras líneas de su evangelio (1,1-4, esp. v. 4)—, resulta indispensable que no se pierdan de vista las relaciones mencionadas, para comprender que la composición del texto bíblico estaba motivada por la comunidad-realidad, que exigía una respuesta orientadora por parte del evangelista-teólogo.

LOS METODOS DE ESTUDIO DE LOS EVANGELIOS

Volvamos a los métodos de estudio de los evangelios. La crítica redaccional busca destacar la aportación particular del escritor: su teología, sus preocupaciones, inquietudes e intereses, que se deducen de los retoques hechos al material que él heredó y del material que le es propio, así como de la estructura que dio a su obra. El hecho mismo de haber admitido el material que incluyó, habiendo tenido la libertad de omitir lo que no convenía o era innecesario para *su* propósito, es en sí indicativo de la relación evangelista-comunidad: éste escribió *para* esa comunidad, no para otra, teniendo presentes *sus* necesidades concretas (de orientación, apoyo, corrección). A propósito, es ahí donde hay que situar bien la inspiración bíblica: en *ese* aquí y ahora concretos.

La *Formgeschichte* o crítica de las formas se interesa por el tipo de situación que dio origen al empleo de una determinada forma literaria, es decir, la llamada «situación o contexto vital» (*Sitz im Leben*). Así lo expresó R. Bultmann, el exegeta más influyente de nuestro siglo:

> «La comprensión precisa de la crítica de las formas se basa en la opinión de que la literatura por la que una determinada comunidad, incluso la primitiva comunidad cristiana, tomó forma, brota de condiciones y necesidades muy concretas de la

vida, de la cual se forja un estilo bien definido, con formas y categorías muy específicas.... El *Sitz im Leben* no es, sin embargo, un acontecimiento histórico particular, sino una situación típica u ocupación *en* la vida de una comunidad [13]».

Sin embargo, la *situación vital* que, desde Bultmann en adelante, ha centrado la atención ha sido casi exclusivamente la interna a la comunidad misma (y ésta entendida desde su aspecto religioso): predicación, parenesis, catequesis, polémicas, etc. Es decir, lo que se buscaba determinar era la situación en la vida *religiosa*, totalmente separada del conjunto de situaciones más amplias que en gran medida determinaron el estilo de vida de las personas que vivían en la gran comunidad *humana* de Efeso, Roma o Antioquía [14]. La palabra «vida» (*Leben*) ha sido inconscientemente reducida a dimensión religiosa, en una especie de docetismo, debido a la casi obsesiva concentración en la teología y la fe expresadas en los textos; esto ocasionó el olvido de la vida real subyacente a esa teología y esa fe, vida que en gran medida dio a los textos la forma y el acento que tienen. Esto es muy claro en los estudios exegéticos de Bultmann, especialmente en su interpretación existencialista, *(heideggeriana)* que justamente fue criticada por Dorothee Sölle como falta de realismo y de conciencia social [15]. Toda la atención se concentraba en el texto mismo, aislado del *con*texto al que respondía, y en el autor del texto, el hombre, igualmente aislado del *con*texto en el que humanamente vivía. Como acertadamente afirmó J. Z. Smith,

«hemos sido cautivados por una descripción de un *Sitz im Leben* que carece de un "asiento" concreto (i.e., no-teológico) y ofrece solamente la más abstracta comprensión de "vida"» [16].

[13] *The History of the Synoptic Tradition*, trad. inglesa de J. Marsh, Oxford 1968, 4.

[14] Esto lo había observado también G. Theissen en sus *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, 14.

[15] D. Sölle, *Teología política*, Salamanca 1969.

[16] «The Social Description», 19.

El método de estudio exegético que se ha impuesto, llamado «histórico-crítico», con todos los grandes aciertos que tiene, ha concentrado la atención en el estudio literario del texto y en una visión crítica de la supuesta historia narrada por el mismo, entendida como historia fáctica, esto es, lo que sucedió realmente. Es cierto que había interés por conocer el contexto político y las costumbres de la época. Pero, una vez más, éstos se trataron como datos intrascendentes y se ignoró la dimensión social y más aún la económica. Como ya he indicado, es verdad que algunos estudiosos han mostrado interés por estos aspectos en sus estudios sobre el Antiguo Testamento, o sobre el mundo de Jesús de Nazaret, en la línea de J. Jeremias. Pero, con algunas notables excepciones, no se ha tomado en consideración seria y consecuentemente el mundo real en el que vivieron *los autores de los escritos neotestamentarios y las comunidades* para las cuales escribieron. Y, cuando se busca la razón o causa por la que se escribió lo que leemos en tal o cual texto bíblico, se piensa casi exclusivamente (excepto cuando es demasiado obvio) en términos teológicos y en alguna situación vital *religiosa* de la vida *interna* de la comunidad (ésta también entendida en términos religiosos). Es decir, los enfoques ahora considerados como clásicos por la mayoría han disociado inconscientemente texto, comunidad y mundo. Esta disociación es más obvia aún en la exégesis estructuralista, que se interesa única y exclusivamente por el texto en su estado actual, aislado de todo contexto que no sea el literario [17].

Dos observaciones adicionales. Por un lado, *antes* de que se redactara el primero de los escritos que constituyen el Nuevo Testamento, el cristianismo existió como una realidad vivencial. No fueron los escritos neotestamentarios los que dieron inicialmente forma al cristianismo, sino a la inversa.

[17] La literatura sobre este enfoque es vasta y fácil de encontrar. Véase la crítica, por ejemplo, en W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament*, Friburgo 1987, 30, n. 4. Es notorio que el método estructuralista de interpretación de textos empezó y se desarrolló particularmente en Francia casi al mismo tiempo que surgía otro enfoque, uno más bien sociológico, desarrollado en otro continente: los Estados Unidos.

Además, los escritos del Nuevo Testamento fueron compuestos desde un presente y para ese presente; desde un cristianismo real y concreto y para comunidades concretas [18]. El acontecimiento-Jesucristo fue actualizado, de modo que se testimoniaba hoy al Jesús de ayer, no como alguien que se quedó hablando y actuando para el pasado, sino para el presente... el aquí y ahora del redactor y de su auditorio. No un Jesús del recuerdo, sino un Jesús vivo aquí y ahora. Por otro lado, los estudios realizados desde la perspectiva de la comunicación han puesto en claro que la relación emisor-receptor implica tomar en serio el mundo real de cada uno de ellos, incluido el socioeconómico en que vivían. De hecho, los estudios lingüístico-comunicativos de los textos bíblicos poco a poco se han ido acercando a los estudios sociológicos de los mismos. En ciertos círculos se ha salido de una lectura exclusivamente intra-textual para fijar la atención en una lectura histórico-sociológica, además de la teológica, que considera al texto como *un testigo* de la fe vivida de forma concreta en momentos, lugares, circunstancias y condicionamientos concretos.

Además de las razones mencionadas, hay otras por las cuales no se ha prestado la debida atención a la dimensión *socioeconómica* de la situación vital que fue parte integral de la formación de los textos bíblicos. Los estudios bíblicos han estado dominados particularmente por las posiciones y opiniones de los eruditos alemanes, que heredaron una visión idealista de la realidad, que todavía perdura. De hecho, en gran medida han sido las diferentes corrientes filosóficas las que han marcado el rumbo para los estudios humanísticos en general; una determinada filosofía siempre ha sido el supuesto con el que se ha operado. No haré la historia de los vaivenes en la exégesis bíblica o en las ciencias aledañas, pero sí cabe destacar la gran influencia que durante varias décadas a lo largo del segundo tercio de nuestro siglo ha ejercido la lectura e interpretación existencialista, propuesta y practicada por R. Bultmann y sus discípulos: es una lectura individualista, que

[18] Véase particularmente la colección de estudios de H. Frankemölle, *Biblische Handlungsweisungen*, Maguncia 1983.

se concentra en *mi* decisión de fe y *mi* obediencia a la Palabra de Dios dirigida a mí, entendida como una relación vertical, que ignora (o al menos minimiza) las dimensiones horizontales de la vida. Consecuentemente, esta lectura deja de lado toda preocupación por las dimensiones concretas de la vida humana, como la política y la socioeconómica; a pesar de su discurso acerca de la importancia del *Sitz im Leben* de los textos, ignora las implicaciones sociales de la Palabra de Dios (*la justificación por la fe* era el concepto central; ni una palabra se decía sobre justicia *social*). A esto se añade otro factor: la incomprensión de la naturaleza de los evangelios mismos, que se despejó paulatinamente en torno a la discusión sobre el Jesús histórico a mediados de siglo. Mientras los evangelios eran tomados como historias de Jesús, y mientras toda la atención se centró en los textos en sí mismos, no se prestó atención al mundo del *evangelista*. A lo sumo el interés se fijó en la patria de Jesús de Nazaret y en el mundo de san Pablo. Poco interesaba conocer las condiciones socioeconómicas de una comunidad en relación con un evangelio, mientras no se reconociese que éste era un testimonio de la fe *vivida* en un aquí y ahora concretos, dentro de una comunidad humana más englobante, y en la trama de una serie de condicionamientos.

Un tercer factor que explica la falta de interés por las dimensiones sociales y económicas ha sido —y todavía lo es en alto grado— la excesiva preocupación de corte fundamentalista por la historicidad de los relatos en la Biblia, que ha ido de la mano de la fiebre por los descubrimientos arqueológicos, para sustentar la tesis de la total veracidad (inerrancia) y, por tanto, fiabilidad de la Biblia. Este factor está hermanado con una ingenua concepción de la Biblia como «la Palabra de Dios *para mí*» en sentido estricto, de tal modo que no tiene importancia alguna conocer el mundo en el que fue humanamente formulada ni (lo que es más grave aún) las posibles situaciones políticas, sociales, económicas y afines, que pudieron determinarla. Según esto, la inspiración bíblica es una especie de poción mágica que protege al escritor sagrado de todo contagio histórico y cultural que pudiese distorsionar el carácter absoluto de esa Palabra de Dios. Este enfoque sostiene que su pa-

labra no fue históricamente encarnada ni condicionada; se trata de un supuesto filosófico, no teológico.

EL ESTUDIO DE LA REALIDAD SOCIAL Y ECONOMICA DEL MUNDO DEL NUEVO TESTAMENTO

Con esa falta de interés por conocer la situación real y concreta en que vivieron tanto el autor bíblico como su comunidad, no se podían esperar estudios *sociológicos* (y menos aún económicos) de ese mundo. No había razón aparente que llevase a hacerlos, a no ser la curiosidad arqueológica. Y esto no se superará mientras se esté exclusivamente preocupado por la inmediata validez del mensaje del texto como tal [19].

No es de extrañar que en los diccionarios y enciclopedias de la Biblia se busquen en vano apartados dedicados a conceptos y realidades sociológicas: familia, madre, jornalero, pobreza, esclavitud, ciudadanía, profesiones, aristocracia, asociaciones, etc. Incluso en publicaciones dedicadas a la presentación del mundo-ambiente de la Biblia o de los inicios del cristianismo, no pasan de unas pocas páginas las dedicadas al aspecto social y económico. Así, E. Lohse, en su libro *Umwelt des Neuen Testaments* (Gotinga [5]1980), apenas le dedica espacio. Igual sucede con el informativo libro de S. Freyne, *The World of the New Testament* (Wilmington 1980), y la sección que J. Giblet dedicó al mundo helenístico y romano en la famosa *Introducción crítica al Nuevo Testamento* (Barcelona 1986), editada por A. George y P. Grelot (menos de dos páginas). En la más reciente y amplia *Introducción al Nuevo Testamento* «en el marco de la historia de las religiones y de las culturas en el tiempo helenístico y romano» (Salamanca 1989), escrita por H. Koester, a pesar de su enfoque y subtítulo, sorprende que apenas dedique al aspecto socioeconómico unas cuantas pinceladas en las que se mezclan rasgos de diferentes

[19] Una sencilla pero amplia presentación de los diferentes ángulos desde los cuales se interpreta hoy la Biblia se encuentra en V. Hochgrebe - H. Meesmann (eds.), *Warum Versteht Ihr Meine Bibel Nicht?* Friburgo 1989. Cf. también la revista *Concilium*, núm. 158 (1980).

tiempos y lugares. Koester es mucho más extenso en lo que se refiere al período helenístico anterior al cristianismo (un par de siglos), dando la impresión de que no hubo diferencias con los siglos posteriores. Un poco más amplio es J. Leipoldt y W. Grundmann (eds.), en *El mundo del Nuevo Testamento* vol. I (Madrid 1973), que, sin embargo, se queda más en el mundo de las ideas que en el de las realidades sociales. Obras como las de J. Finegan, *The Archeology of the New Testament. The Mediterranean World of the Early Christian Apostles* (Boulder-Londres 1981), se concentran en los restos arqueológicos y datos históricos, pero no ofrecen datos sobre la situación social y económica que se desprende de esos vestigios. A pesar de sus títulos, estudios como los de E. Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum* (Leipzig 1921) y de J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche* (Leipzig 1952), no pasan de ofrecer unas someras pinceladas sobre la realidad social, quedando atrapados una vez más por el mundo de las ideas de aquella época sin descender a la cruda realidad de la vida en ese tiempo.

Han sido básicamente dos corrientes de pensamiento social las que impulsaron a los estudiosos a interesarse seriamente por la realidad social y económica de la antigüedad en relación con los escritos bíblicos. Una fue la corriente socialista del primer tercio de nuestro siglo en Europa (E. Troeltsch, L. Ragaz, K. Kautsky, H. Freissig); la otra surgió casi al mismo tiempo entre un grupo de estudiosos que constituyó lo que se llamó «la Escuela de Chicago» (S. J. Case, S. Matthews, F. Grant, L. Wallis). Un cierto número de norteamericanos a partir de la década del sesenta retomó el hilo de «la escuela de Chicago» (J. G. Gager, H. C. Kee, A. Malherbe, W. A. Meeks, N. K. Gottwald), a los que hay que añadir los nombres de G. Theissen en Alemania y E. A. Judge en Australia [20]. Si se observan las épocas en las que surgieron estudios sociológicos relativos a la Biblia, se caerá en la cuenta de que coinciden con momentos en los que hubo gran preocupación de orden social. Una vez

[20] Una buena síntesis se encontrará en la colección de artículos reunidos por W. A. Meeks en *Zur Soziologie des Urchristentums*, Munich 1979 (con bibliografía).

más, la situación *en la vida* ha determinado la concentración de la atención en la realidad que exigía una respuesta urgente en ese momento.

Uno de los problemas que he venido observando en mis lecturas es el descuido que se tiene en cuanto a las coordenadas espacio-temporales de la información manejada. Así, con toda tranquilidad se habla de la esclavitud «en la Antigüedad» como si hubiesen sido iguales las condiciones en las que vivían los esclavos en Roma, Atenas y Alejandría, o en tiempos de la República y del Principado. Es ilustrativa de esto la *Harper's Encyclopedia of Bible Life* (ed. revisada, Nueva York 1978), que divide su obra temáticamente así: «How the People of the Bible (=?) lived/worked/etc.» nivelando todos los momentos como si las condiciones de vida bajo Salomón hubiesen sido iguales que bajo los persas o los griegos. En resumen, se habla de «la gente de la Biblia», en «los tiempos bíblicos», como si fueran bloques uniformes y monolíticos.

Por lo expuesto hasta aquí, debe quedar claro que no sólo se justifica, sino que es necesario procurar conocer lo mejor posible las condiciones sociales y económicas relacionadas con el mundo de los diferentes autores bíblicos. Para poder comprender el alcance y los posibles límites de aquello que un determinado autor bíblico (o la tradición de la que fue heredero) expuso, y aun para comprender lo que quiso decir y la razón por la que lo dijo (aquello a lo que respondía), es necesario conocer su mundo concreto, humano, real, que es el que en buena medida determinó su visión del mundo, su horizonte conceptual sobre el mundo en el que vivían él y aquellos con quienes se comunicaba. Recordemos que la inspiración divina no sustrajo al autor de ese mundo, sino que se dio en él y para él, como Jesucristo que se *encarnó* en un mundo concreto. Esos viejos textos fueron Palabra de Dios inmediata y viviente en ese mundo en el que se compusieron y al que se dirigieron; para que lo sean para nosotros hay que *empezar* por comprenderlos en *su* mundo. De lo contrario corremos el riesgo de interpretarlos mal, de proyectar nuestra visión del mundo como si fueran idéntica a la de los autores de los textos.

Repetidas veces se ha objetado que un estudio, sea social o sociológico, de la Biblia es «reductor», que margina el elemento de la Revelación y descarta lo sobrenatural para reducirlo todo a causas y consecuencias de orden sociológico y antropológico. Esto es cierto si se limita a ese enfoque, como se observa en las publicaciones de los autores socialistas y liberales sobre los orígenes del cristianismo. Pero igualmente «reductor» es un estudio que se limite al enfoque teológico. Como se ha advertido repetidas veces, no tomar en cuenta la dimensión humana de los orígenes del cristianismo y de los escritos neotestamentarios equivale a caer en una especie de docetismo [21]. Siempre que un estudio de la Biblia se centre en el mundo de las ideas (teología) y se olvide de las realidades materiales y afectivas, disociando lo espiritual de lo material, tiene el riesgo de caer en el dualismo. En otras palabras: una lectura e interpretación integral de la Biblia debe tomar en cuenta tanto su aspecto teológico como el humano (que es inseparable del social, económico y político). Para que un texto pueda ser comprendido e interpretado correctamente, se *debe* situar en la trama de sus diversos contextos [22].

Lamentablemente, el estudio sociológico, igual que el sociohistórico, de la Biblia, sobre todo del Nuevo Testamento, ha sido con frecuencia sospechoso de ser herético, y, por tanto, se le ha denigrado o simplemente ignorado. Esto se observa allí donde todavía hay retazos del idealismo filosófico, como en la exégesis alemana, o donde el prejuicio teológico y dogmático es dominante. En última instancia, todo dependerá del concepto que se tenga sobre la Biblia misma. Si se la define poniendo énfasis en su condición Palabra de *Dios*, se acentuarán los aspectos teológicos y se hablará de los diferentes «sentidos» más que literales en el texto bíblico. Si se la considera como Palabra de Dios *en palabras de hombres*, dependerá de lo que se entienda por «hombres»; si se los ve

[21] Cf. R. Aguirre, «El método sociológico», 330, y W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 22.

[22] En este sentido se han hecho repetidas advertencias. Cf. por ejemplo, A. Malherbe, *Social Aspects*, 11-20; J. G. Gager, *Kingdom and Community*, 3-9; W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 10ss, y ya antes E. A. Judge, *Social Pattern*, 7-10.

como individuos o como cuerpo social, en abstracto o en su situación y condicionamientos históricos

El enfoque sociológico o el sociohistórico en el estudio de la Biblia, incluida la dimensión económica, no significa necesariamente que se menosprecie o incluso se descarte la aportación histórico-crítica de la exégesis tradicional. Al contrario, se trata más bien de un complemento de la exégesis histórico-crítica, que busca darle su justo valor al aspecto social de lo «histórico».

El enfoque sociológico de la Biblia no significa *a fortiori* que se ignoren sus aspectos teológicos o se los considere secundarios. Al contrario, fue la excesiva concentración en el aspecto teológico la que condujo a un idealismo que se desinteresó del mundo real en el que el hombre en cuanto ser humano tiene que vivir, es decir, del mundo *social*. Esto desligó al hombre del mundo concreto donde vive y se mueve, y es contrario a lo que se lee tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, y no menos a la actividad de Jesús, que estaba totalmente orientada hacia el hombre *integral*, a conducirlo a Dios mediante el amor al prójimo precisamente por amor a Dios. Jesús dejó como único mandato el amor *al prójimo*, inseparable del amor a Dios y expresión de la autenticidad del mismo.

La actitud idealista frente a la Biblia hace que se ignoren aspectos tocantes a la justicia *social* y que, sobre todo en el llamado Primer Mundo, la atención se concentre casi obsesivamente en los aspectos teológicos, entendidos como el mundo de las ideas. La ignorancia de la dimensión social inherente a los textos bíblicos hizo que éstos sirvieran (y todavía sirvan en sectores conservadores y fundamentalistas) de «opio del pueblo» y que se intelectualizaran, y así la exégesis bíblica se redujo también a una aventura intelectual desligada de las realidades sociales y afectivas, por no decir que la fe misma se convirtió para muchos en una ideología, como se observa en ciertos grupos hoy, particularmente de «la derecha» conservadora (!).

La preocupación social ya estaba claramente presente en los profetas, que para mi sorpresa reciben en Alemania mucha menos atención que otras partes del Antiguo Testamento, como el Pentateuco o los escritos sapienciales. Se encuentra

también en Jesús: en su marcada opción preferencial por los pobres y los marginados, las viudas y los indefensos, en todo su proyecto de hacer un mundo de hermanos sin barreras, en su presentación del «reinado de Dios» al alcance de los hombres ya desde ahora. Esta preocupación se prolongó en la iglesia naciente, como lo atestiguan los escritos neotestamentarios, que no pretendieron (ni siquiera Romanos o Hebreos) ser tratados teológicos, sino orientaciones para la *vida* cristiana en *aquel* mundo concreto en que vivían, con todas sus vicisitudes. Lo mismo se observa en un buen número de escritos de los Padres de la Iglesia.

Cuando se reflexiona sobre el origen del cristianismo, lamentablemente se suele hacer dentro de la matriz de la historia de las ideas, es decir, se enfoca su origen teológico (por ejemplo, el papel del Espíritu Santo) y teleológico (por ejemplo, en el esquema «historia de la salvación»), pero pocas veces se incluye su carácter de movimiento social. Y es notorio que se suele conceder poca importancia a los evangelios al estudiar el origen y desarrollo de la iglesia; la concentración suele estar en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas, especialmente las paulinas. Y cuando se recurre a los evangelios suele ser para buscar una supuesta intención fundadora (de la iglesia) de parte de Jesús de Nazaret, destacando textos sobre el primado de Pedro, por ejemplo, como si Jesús se hubiese propuesto fundar una nueva «secta». Con justa razón R. Scroggs ponía sobre el tapete una serie de preguntas que en realidad son retos:

> «¿No se debería dar más peso al material sinóptico (por ejemplo, la marcada protesta contra las riquezas), aun si no refleja el mismo contexto urbano helenístico de las cartas paulinas? Los sinópticos ciertamente hablan para sectores importantes de la iglesia del primer siglo y en su forma final no reflejan necesariamente sólo un marco rural» [23].

[23] «The Social Interpretation», 170. En su artículo «Social Identity», E. A. Judge tomó esas preguntas de Scroggs y respondió con una advertencia: «Esta objeción se basa en el *presupuesto* de que los contenidos de los evangelios fueron *configurados por los intereses de las comunidades para las que se compusieron*. Por eso, *si* los evangelios condenan la riqueza, esto *supone*

En su libro *Los primeros cristianos urbanos*, W. A. Meeks señala:

> «Hasta hace poco, los arqueólogos clásicos han creído más razonable la recuperación de monumentos famosos y más rentable el descubrimiento de mosaicos que las excavaciones sistemáticas de barrios residenciales o industriales, y los historiadores políticos y militares de la Antigüedad han sido mucho más numerosos que los historiadores sociales. Por eso nos falta un cuadro, no ya general, sino detallado de la vida en una ciudad de provincias del siglo I, donde poder insertar nuestras escasas piezas sueltas cristianas. Poseemos sólo una serie de hechos aleatorios y de descripciones fragmentarias, a los que podemos añadir unos pocos detalles» (p. 54).

Pues bien, las páginas que siguen apuntan en esa dirección precisamente. El enfoque e interés de este estudio es primordialmente histórico-descriptivo, no sociológico. Es un estudio de investigación histórica sobre las condiciones sociales y situación económica, que prácticamente se limita a recoger datos y situarlos correlativamente en la trama de la vida de entonces. Como resultado, presento «el cuadro de la vida» de las ciudades de Asia Menor en el primer siglo, en el que deberían encajar «nuestras piezas sueltas» del cristianismo primitivo. Insisto: este estudio no es sociológico, es decir, no pretende analizar las causas subyacentes de las estructuras de dicha sociedad y los dinamismos que explican los diversos fenómenos sociales, sus interrelaciones y tensiones, aunque al final de cuentas nos interesa determinar las causas inmediatas que movieron a autores como Lucas a escribir con tanta insistencia

una comunidad que no la tiene. Pero basta recordar a Séneca para reconocer la capacidad de los acomodados e instruidos para admirar las críticas de la filosofía mientras estaban cómodamente a salvo de sus consecuencias. ¿No habría que admitir también la posibilidad de que un compilador evangélico fuera severamente crítico frente al uso de la riqueza *entre aquellos para quienes escribió* (cf. la carta de Santiago)?» (p. 208; la cursiva es mía). Estoy de acuerdo con la segunda mitad de la respuesta de Judge (excepto con la seudo-definición del evangelista como «compilador»), pero no con la primera: la condenación de las riquezas no *necesariamente* tiene que ser el resultado de una supuesta condición de pobreza de la comunidad; ¿no podría ser, por ejemplo, debido a envidias o impotencia o resentimiento, o incluso venganza?

sobre la relación pobreza-riqueza, que es una relación de carácter socioeconómico [24].

Las fuentes a las que he recurrido, como se podrá observar en la bibliografía y en las notas al pie de página, han sido sustancialmente los numerosos estudios ya realizados por diferentes especialistas y eruditos sobre los aspectos que nos interesan y dentro de los límites en los que nos movemos: las condiciones socioeconómicas *en Asia Menor en la segunda mitad del siglo I d. C.* Me apoyo, pues, fundamentalmente en los trabajos de otros autores que merecen mi confianza y aportan lo que yo difícilmente podría obtener dentro de mis límites de tiempo y de conocimientos. También me baso en los datos arqueológicos pertinentes y en los escritos de autores de la época.

Este no es un estudio sociológico en el sentido estricto del término. No recurro a modelos sociológicos para interpretar las condiciones sociales y económicas y su influjo sobre la vida de las personas. No recurro a modelos o teorías sociológicas porque, entre otras razones, tengo reparos al respecto. Por un lado, los modelos sociológicos son construcciones *occidentales* y *modernas*, estructuras conceptuales basadas en observaciones y deducciones, pero realizadas en el Occidente de hoy, en relación con culturas e idiosincrasias de hoy, con la suposición de que «mientras el hombre sea hombre», las «leyes sociales» deben haber sido siempre análogas a las nuestras. Es decir, se pasa a la inducción casi *a fortiori* [25]. Los supuestos (*Vorverständnisse*) filosóficos, antropológicos y otros, son inevitables y se entretejen con los modelos sociológicos [26]. Por

[24] Aunque este estudio se propone ser fundamentalmente de carácter histórico y no sociológico, eso no significa que no se interpreten ciertos datos. Esto es inevitable y soy consciente de ello. Toda historia es una interpretación de hechos y datos. Una buena discusión de la relación y las diferencias entre historia y sociología, aplicada a los tiempos bíblicos, se encontrará en el artículo de R. Aguirre, «El método sociológico», 313-324.

[25] Cf. E. A. Judge, «The Social Identity of the First Christians»; B. J. Malina, «The Social Sciences and Biblical Interpretation», y C. S. Rodd, «On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies», en *Journal for the Study of the Old Testament* 19 (1981), 95-106.

[26] Cf. W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 16, y K.R. Bradley, *Slaves*, 13.

otro lado, los modelos y las teorías sociológicas suelen universalizarse, por lo que no tienen debidamente en cuenta las particularidades de una determinada época y sociedad. No sólo eso, sino que *no pueden* tener en cuenta las particularidades de la personalidad e idiosincrasia de los individuos de ese mundo, muy diferente del nuestro. En los modelos sociológicos se suele partir de situaciones idílicas, como los problemas de los manuales de Física. Esa manera de proceder, metiendo a las personas o a la sociedad en *un molde preestablecido* (aunque sea por deducción), es frecuente. Ese mismo fenómeno se observa hoy, por ejemplo, cuando desde un despacho se quiere reglamentar la vida para todo el mundo y se espera la misma manera de reaccionar en cualquier sociedad, sea en Asia o en Europa, como si se tratara de robots.

Una última y casi superflua observación. Este trabajo se centra en un tiempo y en una región concretos: Asia Menor, en su costa occidental (egea), en la segunda mitad del primer siglo d. C. Pues bien, la tentación de proyectar la información (abundante) que poseemos sobre las condiciones sociales y económicas en Egipto o en Roma en particular es muy grande y a ella han sucumbido, en mi opinión, muchos estudiosos. Nada nos permite suponer que las condiciones de vida fuesen *idénticas* allí y en Asia Menor. Todo lo contrario. Asia Menor era una región marcadamente diferente de Roma o Egipto por su carácter e idiosincrasia; Asia Menor era mucho más cercana a Grecia. Esto se aclarará cuando se estudie la situación geográfica y las condiciones naturales de la región. Un estudio de su historia (que no es nuestro tema) lo ilustra de sobra. Pero, como es natural, se encontrarán muchos rasgos comunes entre ciertas instituciones y situaciones de Asia Menor y de otras partes del Imperio, particularmente Grecia. También es grande la tentación de proyectar lo que conocemos acerca de una época sobre otra, por ejemplo, de la Grecia clásica sobre el tiempo que nos ocupa, como si el paso del tiempo no hubiese producido cambios significativos. Un giro importante en muchos aspectos se dio a partir del Principado romano, desde Julio César, y más netamente aún a partir del emperador Augusto; medio siglo después ya era manifiesto: la *pax romana*,

las facilidades que dieron lugar a una gran movilidad de las poblaciones, nuevas influencias culturales, ideológicas, expansiones comerciales..., Asia Menor no era Roma, Atenas o Alejandría, ni la segunda mitad del siglo I d. C. era igual que el siglo anterior o el posterior.

DESCRIPCION DE LAS CONDICIONES SOCIOECONOMICAS EN UNA CIUDAD «TIPICA» DE ASIA MENOR EN LA SEGUNDA MITAD DEL PRIMER SIGLO D. C.

Este título exige varias aclaraciones. En primer lugar, se trata de una *descripción*. Por tanto, no me detendré en pormenores y particularidades, que se podrán hallar en las obras citadas en las notas a pie de página, que por esa razón son bastante numerosas. En contraste con muchos de los estudios eruditos sobre la situación socioeconómica (y política, entre otras) de la Antigüedad, el lector de este estudio no encontrará ejemplos concretos de tal o cual aspecto de la vida de antaño. Los ejemplos son propios de un momento y un lugar específicos, y no se pueden transferir globalmente a otro momento y/o lugar porque suelen ilustrar lo que *no* era común, lo que era diferente de lo ordinario (por eso llamó la atención), aunque, desde luego, son hasta cierto punto ilustrativos. Además, basándose en un par de ejemplos, no se puede ni se debe generalizar, tendencia que se da con frecuencia en muchos estudios. Las descripciones que constituyen el tema de este estudio son propias de lo que podría considerarse como una situación «común» o una costumbre normal; son el resultado de un proceso deductivo sustentado por múltiples testimonios. El lector tampoco encontrará abundantes citas de fuentes literarias de aquella época que apoyen mis afirmaciones. Esto obedece al simple hecho de que, por un lado, se trata de descripciones breves, sucintas, no de un estudio dedicado a demostrar lo que otros ya han puesto en evidencia con todo lujo de detalles. Y, por otro lado, confío en los trabajos minuciosos que muchos autores han publicado. A ellos remitiré con frecuencia al lector interesado en los fundamentos eruditos de mis afirmaciones. Me apoyo, pues, en muchos e importantes estudios.

Estas páginas no son más que *un esbozo*, pues soy consciente de las limitaciones de toda visión panorámica como es ésta y de que la situación y las costumbres no siempre eran idénticas en una ciudad y en otra, ni en un tiempo y en otro. De hecho, las condiciones de vida eran diferentes en muchos aspectos en la costa occidental de Asia Menor y en la zona central, en la ciudad de Efeso y en la región de Galacia, por ejemplo, como lo eran también en Galilea y en Judea, o en tiempos de Herodes el Grande y en tiempos de los procuradores romanos más tarde, a pesar de no haber transcurrido un siglo. Obviamente, en muchos aspectos sociales y económicos no se detectaban grandes diferencias, como podrá comprobar cualquiera que conozca las condiciones de vida en las diferentes partes del Imperio romano. En otras palabras, no todos los aspectos de la vida eran siempre y en todas partes idénticos [1].

Aquí estudiaré el aspecto *socioeconómico*. La situación política era en realidad bastante estable, sin grandes perturbaciones políticas (o militares) durante el siglo I d. C. Eso ayudó sin duda al libre intercambio en todo el Imperio. El aspecto religioso, por su parte, desempeñó indudablemente un papel importante en aquellos tiempos, y fue una de las grandes realidades con las que se veía directamente confrontada esa nueva religión que era el cristianismo. El aspecto religioso, al igual que el político, ha sido estudiado con frecuencia; no así el aspecto socioeconómico, que ha sido bastante ignorado en la exégesis (especialmente neotestamentaria), a pesar de haber tenido mucha mayor relevancia que la que se le reconocía, pues determinaba la vida cotidiana de las personas de una manera directa e inmediata —ayer igual que hoy— y fue con frecuencia un factor determinante en la expansión y en la formación del cristianismo. Los aspectos social y económico estaban

[1] W. A. Meeks (*op. cit.*, 33s) llama acertadamente la atención sobre el hecho de que las ciudades del Imperio romano oriental eran similares en muchos aspectos, y de que muchas costumbres, la organización, y el arte, por ejemplo, se asemejaban bastante, ya fuera en Tarso, en Alejandría o en Corinto. Esto, obviamente, no significa que fueran *idénticas* en todo, pues cada ciudad preservaba sus particularidades. D. C. Verner (*The Household*, 43) destacó con razón que «no se puede dar por supuesto que lo que era verdad de la sociedad romana lo había sido también de ciudades como Pérgamo y Efeso».

tan íntimamente relacionados (igual que hoy) que de ordinario los mencionaré como si se tratara de una sola realidad. Era sobre todo en estos campos, el social y el económico, además del propiamente religioso, donde las actitudes del cristianismo, y la ética en general, tenían que definirse claramente, como es fácil percibir en los escritos del Nuevo Testamento.

Soy consciente también de que, en sentido estricto, no existe «una ciudad *típica*», especialmente cuando se trata de una región como Asia Menor, con tantas diferencias debidas a su historia y a la existencia de una multiplicidad de pequeños reinos, diversidad de razas y variedad de idiosincrasias. Sin embargo, como tendremos ocasión de observar más adelante, las diferentes ciudades de Asia Menor se asemejaban mucho las unas a las otras conforme se avanzaba a lo largo del siglo I de nuestra era, particularmente a lo largo de la costa, desde el tiempo de Augusto, y más aún después. Había una notoria unidad política (dominación romana, precedida por tendencias unificadoras en la corriente cultural helenística), que conllevaba una creciente unificación económica y una decreciente diferenciación cultural, tal como los trabajos arqueológicos y los estudios literarios y afines han puesto en evidencia. Los patrones socioeconómicos eran similares en casi todas las ciudades de Asia Menor, y más allá. Así pues, las estructuras sociales, las condiciones de vida y las costumbres que describiré corresponden más o menos a las de las ciudades donde estaban muchas de las comunidades paulinas, y a las de Lucas, Teófilo y Juan. Desde hace mucho tiempo quedó demostrado que éstas eran comunidades urbanas, establecidas en ciudades, no en pueblos, aldeas, o villorrios, o en el campo.

Las grandes ciudades eran en su mayoría costeras por obvias razones de carácter económico (Corinto, Efeso, Tarso, Atenas, etc.). Puesto que el intercambio, sobre todo por razones comerciales, era muy fluido en ese tiempo, paulatinamente las grandes ciudades llegaron a compartir muchos rasgos que las asemejaban unas a otras. No creo que, si un habitante de una de esas ciudades en el mundo oriental del Imperio romano, y más aún de la costa en Asia Menor, hubiese ido a otra ciudad de la región, hubiera sentido que entraba en

un mundo extraño para él: la configuración, los tipos de edificaciones, la organización y administración, las estructuras socioeconómicas y la mayoría de las costumbres eran básicamente iguales que las de su ciudad de origen, aunque, desde luego, *no idénticas*. Obviamente, dependiendo de adónde fuese, se podía encontrar con otro idioma (además del común a todos, el griego) y otras divinidades, además de costumbres y celebraciones propias del lugar.

Hay una aclaración importante que hacer, sobre la cual han llamado la atención varios estudiosos: el significado y la extensión de la realidad que se designaba con el término *polis*, que traducimos por «ciudad». Cuando en la Antigüedad se hablaba de *polis*, se trataba de un territorio que constituía una unidad política con una extensión geográfica delimitada, dentro de la cual se *incluía* la región dedicada a la agricultura y al pastoreo (el campo), así como los pueblos y las aldeas que estaban unidos al centro administrativo-político [2]. En extensión, una *polis* solía ser más que una ciudad, y no se oponía al campo, sino que ciudad y campo estaban unidos en lo administrativo y en lo económico. Todos los pueblos que estaban política y administrativamente unidos, así como los campos que les pertenecían, constituían juntos una *polis*. La *polis* tenía un centro administrativo, donde residían los magistrados y estaban los edificios en torno a los cuales se expresaba la unidad ciudadana. Este centro era llamado por los romanos *urbs*. Pero la *polis* no se limitaba a esa «ciudad». Rara era la *polis* constituida por un solo pueblo, y más aún la que no contara con un territorio dedicado a la agricultura y el pastoreo. Para ser calificada como *polis*, era necesario que tuviese un mínimo de autosuficiencia económica y de autonomía política, condición que los emperadores respetaron durante varios siglos en casi todos sus territorios. Debía contar, además, con un gobierno formado por gente de la *polis*, y sus habitantes debían mostrar un claro sentido de identidad y de orgullo de «su ciudad». Una *polis* evidenciaba su categoría en sus edificaciones y actividades. Lógicamente, sus habitantes procuraban embellecerla y llevar a

[2] Véase M. I. Finley, «Ancient City»; A. H. M. Jones, *Roman Economy*, 4; D. Norr, «Herrschaftsstruktur», 4.

cabo actividades espectaculares. Por eso Pausanias podía decir que un pueblo que «no tiene edificios gubernamentales, ni teatro, ni ágora, ni agua que vaya a una fuente... (y donde) la gente vive en chozas», no puede llamarse *polis* (X, 4.1).

A pesar de que en la Antigüedad el término *polis* incluía en su connotación una extensión más amplia que nuestro término «ciudad», me concentraré en la metrópolis misma, es decir, emplearé el término «ciudad» en su sentido moderno, y en contraste con el campo. Su caracterización nos ocupará más adelante.

Las descripciones que siguen se limitan a *Asia Menor*, predominantemente la región de la costa occidental (véase el mapa en la pág. 110), en *la segunda mitad del siglo I d. C.*: se trata del mundo de las comunidades para las cuales Pablo, Lucas y Juan escribieron. Por tanto, trataré de evitar la tentación de proyectar la situación propia de otro período político o de otra realidad cultural sobre ése. Así, por ejemplo, es conocido que las condiciones de vida y las costumbres en la ciudad de Roma eran claramente distintas de las que se daban en el Este. Sería erróneo, pues, transferir a Asia Menor lo que sabemos sobre el trato que se daba en Roma a los esclavos, por ejemplo. Igualmente erróneo sería proyectar al tiempo de los Emperadores Flavios lo que conocemos sobre las condiciones de vida en tiempos de Pompeyo un siglo antes [3]. Aunque la

[3] Esto lo ha dejado claramente entrever W. Elliger en *Paulus in Griechenland*, estudio de cuatro ciudades representativas: Filipos, Tesalónica, Atenas y Corinto. En mis lecturas he observado que a menudo se nivelan los diferentes períodos o tiempos históricos: se pasa alegremente de un siglo o etapa a otro, en un admirable desorden, pensando quizá ingenuamente que todos eran más o menos iguales, es decir, que no ocurrían mayores cambios sociales. No todos los estudios publicados distinguen claramente el tiempo de la Grecia clásica (Platón como representativo para muchos) del helénico del cuarto siglo en adelante, y del influjo del Imperio romano. Se pasa fácilmente de Sócrates a Platón y a Séneca; y de Roma a Antioquía y a Alejandría. En el primer siglo d. C., por ejemplo, la situación social y el nivel económico no eran iguales en tiempos de Julio César que en el período de los Emperadores Flavios (que es el que nos concierne), y luego en el de los Antoninos. Ha sido tarea nuestra determinar en los diversos estudios especializados lo que corresponde propiamente al período que nos concierne o cercano a él. El problema es el mismo que se suele observar en los estudios basados en los

vida de antaño discurría a un ritmo muchísimo más lento que la nuestra, es decir, las costumbres e idiosincrasia sufrían menos mutaciones que las nuestras hoy día, en que los medios de comunicación nos ponen casi de inmediato en contacto con el resto del mundo, eso no significa que no hubiese mutaciones. Pensar que apenas había cambios en las condiciones y modos de vida en aquellos tiempos es, en mi opinión, un supuesto infundado. De hecho, determinados acontecimientos políticos, con sus múltiples impactos, podían producir cambios notables en la manera de vivir y, en consecuencia, de pensar. Tales fueron, por ejemplo, la destrucción de Jerusalén en el año 70 d. C. para el judaísmo, la dominación romana un siglo antes en todo el Este —como lo había sido tres siglos antes la conquista de Alejandro Magno— y el inicio del gobierno de los emperadores romanos, empezando por Augusto (en el tiempo en que nació Jesús de Nazaret).

Mi enfoque es primordialmente *pragmático*, es decir, me concentraré en la descripción de las condiciones de vida en aquel tiempo, de acuerdo con la información que nos han proporcionado los restos arqueológicos descubiertos y los testimonios literarios de la época que han sobrevivido. Con esto quiero advertir que no es mi intención llevar a cabo una valoración sistemática de aquel mundo. Se trata de una historia *social* (y económica), y no de un estudio sociológico de la historia, como ya he anticipado en la introducción.

Para terminar, debo decir algo sobre las fuentes *literarias*. Estas son muy vagas y parcas en lo referente a nuestro tema: pocas se refieren directamente a las condiciones socioeconómicas de las ciudades de Asia Menor y alrededores durante la segunda mitad del primer siglo d. C. Hay que leer entre líneas o extrapolar y valorar cuidadosamente las diversas alusiones que se pueden encontrar [4]. La mayoría de las obras literarias, además, fueron escritas por intelectuales, filósofos o personajes extraños a los escenarios a los que se referían. No son testimonios de la inmensa mayoría, del «pueblo» (*plebs*), y menos aún de los amplios sectores indigentes de la población, de los «sin voz», por ejemplo. Hablaban más bien —como no ha cesado de ser cierto en la historia universal— de los grandes personajes, los potentados, gobernadores y generales [5].

Por razones de claridad, me concentraré sucesivamente en los dos aspectos que nos interesan: en un primer momento, el enfoque será predominantemente social, y en un segundo, económico.

---

escritos judíos: aspectos propios del Judaísmo Rabínico posterior al 70 (d. C.) se trasponen y proyectan con ligereza hacia la primera mitad del mismo siglo, como si prácticamente no hubiese habido cambio alguno después de la destrucción de Jerusalén y la gran dispersión. O se toman textos de la *Misná* como si automáticamente fueran testigos indiscutibles de costumbres de por lo menos un siglo antes, por no mencionar cualquiera de los Talmud. Sobre esto, cf. las acertadas observaciones de G. Vermes, «Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology», en *Journal of Jewish Studies* 33 (1982: FS. Y.Yadin), 361-376, que *mutatis mutandis* se pueden aplicar en gran medida al estudio que nos ocupa.

[4] Entre las fuentes mencionadas por S. Benko en su artículo «The Sources of Roman History Between 31 B.C. - A.D. 138», en S. Benko y J. J. O'Rourke (*The Catacombs and the Colosseum*, 27-34), hay que destacar concretamente a Tácito, Flavio Josefo, Filón de Alejandría (para Egipto), Estrabón, Dión Crisóstomo y Plinio el Joven. Más cautelosamente, por ser posteriores al tiempo que nos ocupa, arrojan algo de luz Luciano de Samosata, Filóstrato, y los satíricos Marcial y Juvenal (si bien se concentran en Roma). Por cierto, a estos testimonios hay que añadir los de los papiros encontrados, aunque la gran mayoría provienen de Egipto y se refieren naturalmente a la vida en *esa* parte del mundo. Más provechosas son las inscripciones, incluida la numismática.

[5] Debo advertir que es muy frecuente encontrar estudios sobre diferentes aspectos de la vida en el Imperio romano basados fundamentalmente en información obtenida de papiros de *Egipto*, como si la realidad socioeconómica y las costumbres en Egipto hubiesen sido las mismas en otras partes del Imperio. Esto obedece, al menos en parte, al hecho de que poseemos una gran cantidad de papiros hallados en Egipto, gracias al clima seco de la zona, que nos ha permitido formarnos una idea bastante clara de las condiciones de vida *allí*, mientras que (lamentablemente) no poseemos ni siquiera la vigésima parte de ese material para todo lo que cubre Asia Menor. Por esto conocemos mucho sobre Alejandría y Oxyrhynchus, gracias a los papiros hallados, preciosísima fuente de información de primera mano, pero no tenemos nada parecido para el Oriente. R. MacMullen, uno de los más destacados estudiosos de las condiciones socioeconómicas en el Imperio romano, en su estudio sobre el campesinado («Peasants», 253s, 260s), lamentaba en tono triste la carestía de ese tipo de información sobre la vida en otras partes del Imperio, ya que los papiros provienen de diferentes estratos sociales y representan productos de las más diversas facetas de la vida.

PRIMERA PARTE

DESCRIPCION

EL ASPECTO SOCIAL

1. ¿CLASES SOCIALES?

Repetidas veces se ha advertido que el término «clase» no es acertado si se emplea para referirse a las clasificaciones o catalogaciones sociales de la Antigüedad [1].

El término «clase» es utilizado hoy predominantemente para referirse al nivel económico, como lo entendía Karl Marx, que dividió a la humanidad en dos clases opuestas, la obrera (proletariado) y la capitalista (burguesía). Hoy hablamos de «clase media» para denotar una posición económica intermedia. Las catalogaciones *sociales* en el mundo grecorromano [2] no respondían a factores económicos, es decir, a un estado de pobreza, de riqueza o intermedio entre ambos, si bien a partir del siglo I ésa fue una consideración cada vez más influyente. Aunque un esclavo y un hombre libre trabajasen ambos para un mismo

---

[1] El reconocido sociólogo de la historia antigua E. A. Judge escribió en su artículo «The Early Christians as a Scholastic Community», en *Journal of Religious History* 1(1960), que «la teoría de las clases sociales es anacrónica, aplicada a la sociedad de la época cristiana primitiva» (p. 7). M. I. Finley discute ampliamente el problema en *Ancient Economy*, 35-61, pasando revista a los términos y conceptos de Ordo, Clase y «Status», para recomendar el empleo de este último. Más sucintamente, y en la línea de Finley, véase W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 96-100.

[2] El término «grecorromano» es una simplificación, como tantas otras, de lo que en realidad constituía un mundo complejo. Se emplea primordialmente para referirse a la parte oriental del Imperio Romano, donde predominó la cultura de raíz griega.

señor, no por eso ambos pertenecían a lo que hoy denominamos como «la clase trabajadora». Por tanto, es anacrónico, incluso erróneo, identificar las catalogaciones sociales de antaño con las nuestras, ya que los criterios para hacerlas eran diferentes. Después de todo, somos nosotros quienes catalogamos a las personas, y somos también catalogadas por ellas [3]. En ciertos países, como en los que constituyen América Latina, «clase social» incluye un aspecto *racial* y el renombre (alcurnia) adquirido por la familia: la aristocracia es gente de apellidos altisonantes, de alcurnia, gente acomodada y (en su mayoría) de raza blanca.

«Clase» es, además, una categoría rígida, que a la postre se podría considerar como correspondiente a las catalogaciones sociales *en Roma,* donde las separaciones e incluso oposiciones de categorías sociales eran nítidas. En Roma, y por extensión entre los romanos, existían *ordines* que, más que categorías sociales, eran categorías jurídicas claramente definidas para catalogar a la «aristocracia». Destacaban el *ordo senatorius* y el *ordo equester,* pero no se hablaba de un *ordo plebis,* por ejemplo. Queda por demostrar que la categoría de *ordines* existiese en el mundo no romano, es decir, fuera de la ciudad de Roma y alrededores, y de la sociedad propiamente de arraigo romano.

Surge, naturalmente, la pregunta ¿qué término y, con ello, qué categoría utilizar para designar las clasificaciones sociales de un mundo *más griego que romano,* diferente del nuestro en sus conceptos, criterios y valoraciones? Esto es más que una cuestión de etiquetas; para ello hay que tener en cuenta los criterios que se usaban para las catalogaciones sociales. Quedan descartadas las categorías «clase» y «*ordines*». Se han propuesto, entre otros, los términos *status* o estamento (Finley, Meeks) y

[3] Es curioso, aunque comprensible, si nos situamos en un plano netamente ideológico para juzgar y catalogar los diversos estamentos de una sociedad, que en los estudios publicados por autores marxistas, y socialistas en general, se clasifique y juzgue a la sociedad de antaño proyectando criterios de catalogación moderna, sin respetar la idiosincrasia del tiempo histórico estudiado. Esto se observa ya en el título del voluminoso libro de G. E. M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World,* y en el de J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire Romain,* por ejemplo.

«niveles» (Alföldy) [4]. Podríamos hablar de categorías, posiciones, o estamentos sociales. En todo caso, queda claro que deben respetarse *los criterios* de aquellos tiempos, y que se trataba fundamentalmente de posiciones dentro de *su* escala. Pero, ¿qué determinaba que alguien formara parte de ese nivel o estamento que llamamos aristocracia, y que otro fuera catalogado como «pobre»?

Por lo pronto, sabemos que en la Antigüedad grecorromana, el factor económico *no* era el determinante de la posición (estamento o nivel) social en la que se situaba a una persona. En realidad, se *nacía* en una categoría o posición social: el nivel social de la familia en la que se nacía determinaba —al menos en principio— la posición social de la persona. Este era el criterio más importante. Por cierto, esa posición implicaba también un determinado nivel económico: si se era aristócrata, por ejemplo, si se era acaudalado, con poder e influencias, y se era considerado por los del mismo nivel (que eran quienes fijaban precisamente las diferencias) como una persona de éxito. La posición social se expresaba por un determinado estilo de vida y se expandía en un círculo de personas de esa misma posición social.

La condición social de la familia en la que se había nacido era en muchos casos el factor decisivo para la catalogación social. Pero había otros factores que, directa o indirectamente, podían influir posteriormente en la valoración social de la persona: su educación, su ocupación, sus éxitos y logros, su origen étnico, su ciudadanía y, especialmente, su grado (o privación) de libertad. Por tanto, debemos cuidarnos de juzgar de un modo simplista las categorías sociales de antaño definiéndolas demasiado estrechamente [5]. Abundan los ejemplos de personas cultas que eran esclavos o libertos (por ejemplo, Epicteto, Livio) y que, por tanto, estaban mejor consideradas socialmente que los esclavos incultos; prueba de ello es que no eran vendidas, sino tratadas con admirable respeto y con fre-

[4] Cf. n. 1, arriba; G. Alföldy, *Sozialgeschichte,* I, 124, propone hablar de *Schichten:* niveles.

[5] Véanse las atinadas observaciones recogidas por W. A. Meeks, *Primeros cristianos,* 99s.

cuencia puestas a cargo de la educación de los hijos de la familia de sus señores. Por otra parte, no todos los acaudalados formaban parte de la aristocracia, ni todos los aristócratas eran acaudalados (aunque generalmente lo eran, y se apoyaban entre sí). Abundan los ejemplos de esclavos que eran más ricos que muchos libres, como veremos. En el esquema romano, no faltaban ex esclavos que eran más acaudalados que personas del *ordo* senatorial, y no por eso tenían acceso a un *ordo* superior (senadores o ecuestres). No todos los acaudalados eran ciudadanos romanos. Ni los extranjeros ricos tenían los mismos derechos que los pobres nacidos en esa misma ciudad. En muchos lugares se discriminaba a los judíos por razones diversas, étnicas y religiosas. Las mujeres ocupaban, particularmente en Asia Menor, una posición social inferior a la de los hombres de su casa. Este hecho revela que los privilegios y derechos estaban relacionados fundamentalmente con la posición social de la persona y con determinados aspectos socio-políticos: los de un aristócrata eran diferentes de los de un plebeyo, como los de un ciudadano diferían de los de un extranjero residente.

2. ESTRUCTURACION DE LA SOCIEDAD GRECORROMANA

Para empezar, hay que tomar conciencia de que las ciudades de Asia Menor eran predominantemente *helénicas*, es decir, culturalmente —y en buena proporción también étnicamente— el resultado de la simbiosis de la cultura popular griega que, a partir de su gran apóstol, Alejandro Magno, se enraizó y adquirió carta de ciudadanía en todo el imperio de Alejandro, al lado de las culturas «indígenas», que en buena medida incluían aspectos orientales, especialmente relativos a la mística. Los romanos respetaron las culturas de otros pueblos, incluso sus estructuras sociales y administrativas, y se limitaron a supervisar el buen orden de la ciudad y, sobre todo, el pago de los impuestos requeridos [6]. Por tanto, no debemos

[6] Puede verse al respecto A. H. M. Jones, *The Greek City*, caps. IV, VIII y IX, donde se detalla el hecho de que la colonización romana de Asia Menor introdujo cambios político-administrativos, mas no culturales, y trajo consigo

proyectar las características de la sociedad romana tipificadas en Roma y ciertos enclaves coloniales, hacia el grueso de la población de Asia Menor [7]. Digo «el grueso de la población» porque la aristocracia, como casi siempre ha sucedido, procuraba amoldarse al mundo de sus «señores», en este caso al de los romanos. Pero en la sociedad netamente helénica de Asia Menor, las posiciones o estamentos sociales eran notoriamente menos rígidos y no estaban tan claramente marcados como en la sociedad propiamente romana.

Estamentos o niveles

Al igual que en la gran mayoría de sociedades humanas, también en Asia Menor la sociedad era piramidal: en la cúspide de la pirámide, la aristocracia, y en la ancha base, el conjunto del «proletariado»; los honorables y los humildes.

La aristocracia (*honestiores*) estaba compuesta por las familias de abolengo, que por lo general eran acaudaladas y de una u otra manera se movían en las esferas de poder: la familia imperial, los senadores, los ecuestres y los decuriones, según el esquema social romano, así como las familias honorables de la ciudad. En total no llegaban a sumar el dos por ciento de la población global [8].

un mayor flujo y afluencia económicos. El cambio cultural, como se verá más adelante, fue en el sentido inverso: del Oriente hacia Roma. La mayoría de los habitantes de Asia Menor seguían siendo helénicos orientales. Cf. también A. D. Macro, «The Cities of Asia Minor», 660-663.

[7] No puedo llamar la atención suficientemente sobre la tentación de proyectar lo propio de una cultura, un tiempo y/o lugar, a otra. Debido a la abundancia de testimonios literarios sobre la vida en Roma, es grande la tentación de generalizar los rasgos y condiciones de vida de esa ciudad y alrededores a todo lo largo y ancho del Imperio Romano, como también es tentador proyectar anacrónicamente lo propio de un tiempo a otro.

[8] G. Alföldy (*Sozialgeschichte* I, 124) calculó que la cúspide de la pirámide social no sumaba en todo el Imperio Romano más de doscientos mil, lo que no habría representado siquiera el uno por ciento del total de la población. Pero Alföldy, al igual que otros estudiosos, no tiene en cuenta a las familias nobles de las ciudades de las provincias romanas. Un caso claro es la familia de Herodes en Judea, por ejemplo. Según Duncan-Jones (*The Economy*, 284s), los decuriones en el norte de Africa constituían aproximadamente el dos por ciento de la población.

El «proletariado» (*humiliores*) lo constituían todos aquellos que no pertenecían a la aristocracia y necesitaban trabajar para vivir [9]. En los niveles «inferiores» a la aristocracia existía una serie de diferenciaciones desde distintos puntos de vista, según el factor destacado. Un factor de mucho peso era el grado de libertad del individuo. De hecho, la libertad era un condicionamiento social mucho mayor antaño que hoy. Ser libre era mucho más importante que ser rico o pobre. Así, los *nacidos libres* estaban socialmente por encima de los libertos, ex esclavos ahora libres, y, por supuesto, de los esclavos mismos [10]. Otro factor importante era la ciudadanía: los ciudadanos del lugar donde residían estaban socio-políticamente por encima de los extranjeros. Y los ciudadanos romanos se cotizaban a sí mismos mucho más aún [11]. Quizás habría que incluir una diferenciación suplementaria, de la que hablaremos luego, entre el ciudadano (*plebs urbana*) y el campesino (*plebs rustica*). Lo cierto es que la riqueza no determinaba por sí misma la posición social, pero sí se esperaba que la posición social que se ocupaba se expresara por símbolos externos del grado de bienestar con el que se asociaba. Las diferencias en los niveles inferiores no eran marcadas, sino sinuosas, como se habrá observado. Se podía ser esclavo y rico, liberto y pobre, libre y endeudado hasta la dependencia total, mendigo y ciudadano, rico y extranjero.

G. Alföldy sintetizó las características propias de los niveles superiores: se distinguen por ser 1) ricos; 2) libres; 3) honorables, y 4) por pertenecer a las esferas de poder (ejerciendo o siendo elegibles para ejercer funciones administrativas). Los niveles inferiores, en cambio, generalmente 1) no poseían riquezas; 2) dependían de otros o trabajaban para ellos, y 3) no

[9] Empleo el término «proletariado» adrede, pues se trata de la manera en que eran considerados por la aristocracia todos aquellos que tenían que trabajar para poder vivir, fueran ricos comerciantes o simples albañiles. En Roma se hablaba de la *plebs* en tono despectivo.

[10] Según W. A. Meeks (*Primeros cristianos*, 40s), ésta era una distinción social fundamental. San Pablo hizo frecuente referencia a ello en sus cartas.

[11] En la opinión de A. Burford (*Craftsmen*, 18), era ésta la distinción social más importante. Por cierto, depende de quién lo ve así y con qué fines, ya que no oculta un aire de superioridad y un espíritu de dominación. Retornaremos sobre el tema de la ciudadanía.

ocupaban puestos administrativos municipales ni eran candidatos a ellos [12]. Aquel que no era admitido por la aristocracia de abolengo como miembro de su mismo nivel, es decir, el que no era reconocido como «honorable», por más dinero que pudiese tener, no podía llegar a formar parte de los estratos «superiores» dentro de la sociedad grecorromana. En otras palabras, existía lo que llamaríamos un esnobismo discriminatorio. La discriminación se manifestaba ya en el simple hecho de que no todos eran admitidos en todos los lugares públicos. Si bien nadie estaba en principio excluido del ágora, de los templos y de otros lugares públicos, los «pobres» no eran admitidos en los gimnasios, por ejemplo [13]. Los aristócratas no formaban parte de las asociaciones-gremios (*collegia, thiasioi*). No cabe duda de que la posición social tenía un peso específico de gran importancia en la aceptación y la valoración de una persona en aquella sociedad. Esto se observa ya en la manera en que se empleaban los títulos honoríficos —incluso en los nombres de las personas [14]—, como lo atestiguan las inscripciones en los monumentos y la literatura de la época. La posición social era determinante en la valoración de la persona misma y de sus derechos (y eventualmente de sus privilegios) [15]. Pero, con la instauración del Principado y la extensión de una visión más pragmática de la vida, los criterios para marcar los estamentos fueron cambiando de peso; los de abolengo cedían a favor de otros como la educación y la riqueza.

[12] *Sozialgeschichte*, II, 94; cf. también R. MacMullen, *Social Relations*, 88ss.

[13] Cf. H. Gülzow, «Soziale Gegebenheiten», 189-192. Solamente en el culto oficial los diversos niveles sociales estaban unidos, mas no así en el resto de su vida religiosa, aunque venerasen a las mismas divinidades.

[14] Véanse al respecto las observaciones más amplias de J. P. D. V. Balsdon, *Romans and Aliens*, cap. 8.

[15] A. Burford lo ha expresado magistralmente: «El artesano no nacía artesano, sino ciudadano, hijo de esclavo, *a metic*, o extranjero total. Como cualquier otro miembro de la comunidad, estaba sujeto a todos los prejuicios o presiones psicológicas que la sociedad ejerce sobre las preocupaciones del individuo respecto a si pertenece o no a un grupo concreto dentro de la comunidad..., a la naturaleza de sus derechos y deberes..., a su papel en la comunidad, al reconocimiento que puede esperar y a las posiciones a las que puede aspirar» (*Craftsmen*, 28).

Las estratificaciones y catalogaciones sociales provenían de los que formaban las tradicionales familias de alcurnia —que ostentaban el poder— y se hacían en comparación con ellas mismas [16]. La aristocracia en particular era muy celosa de su posición social. Las personas eran tratadas según la posición social que ocupaban: un esclavo no era tratado de la misma manera que un senador, ni un hombre igual que una mujer, o un nacido libre igual que un liberto. No hay que olvidar que la posición social era más que una etiqueta o ropaje: significaba privilegios y derechos, poder e influencias, más que obligaciones y deberes, que disminuían o aumentaban según el lugar que se ocupaba en la pirámide social. Esto era evidente en los fueros legal y jurídico (por ejemplo, en lo tocante al matrimonio, o en los juicios), en el trato recibido en las celebraciones sociales, en el lugar ocupado en las reuniones públicas [17], etc. Allí se sabía quién era «honorable» y quién «vulgar», y los primeros hacían sentir la diferencia a los otros.

Movilidad social

La posición social en la que se había nacido no era necesariamente infranqueable. De hecho, con cierta frecuencia, algunas personas ambiciosas y alejadas de cualquier idea fatalista lograron «subir» en la escala social. Sin embargo, sólo con el paso de las generaciones serían aceptadas como iguales por aquellos que pertenecían al nivel social al que habían logrado ascender. El nivel social en el que se había nacido tenía gene-

[16] Es un hecho que las estratificaciones sociales casi siempre las han establecido los niveles dominantes de la sociedad. Son ellos los que discriminan a los que, por algún criterio de valoración, no les son aceptables, sea por su origen étnico, por su religión, por su poder económico, por su educación, etc. En la Antigüedad que nos ocupa, como ya he destacado, se catalogaba en relación con la pertenencia familiar y su grado de libertad y «honorabilidad» y, en la práctica también en buena medida, en relación con su poder económico.

[17] G. Theissen (*Estudios de Sociología*, cap. 8) piensa que éste era el problema central al que se refería Pablo en 1 Cor 11,17-34: el aristocrático dueño de casa discriminaba (socialmente) a los hermanos de estamentos inferiores.

ralmente demasiado peso en sí mismo como para que fuese ignorado. Hay que distinguir, pues, entre un nivel o posición social heredado, y otro adquirido.

El cambio de nivel o posición social solía ser con respecto al heredado, en el que se había nacido. El más llamativo era el relacionado con la libertad: de esclavo a libre, o viceversa. Había libres que eran tomados como esclavos en las guerras o por los piratas y vendidos en otros sitios, y esclavos que eran liberados o compraban su libertad, y libertos que buscaban mejorar su posición económica y con ello la social. Algunos compraban la ciudadanía; incluso no faltaban quienes lograron comprar el decurionato (puestos administrativos). Sobre los esclavos volveremos luego. También se daban cambios debido a razones de índole económica: ricos que perdían su fortuna por alguna desgracia; pobres que con su habilidad lograban hacerse de una buena fortuna. Los gestos en beneficio del pueblo solían ser recompensados con honores, incluso con rangos.

Por lo común, sólo después de mucho tiempo se podía pasar de un nivel social a otro, al menos en algún aspecto, por ejemplo, en función de la riqueza adquirida y la asociación con personas de una escala social «superior» hasta formar parte de su mundo. El emperador, y también las autoridades locales, sabían premiar a quienes los servían, facilitándoles el acceso a niveles de poder. El favoritismo y la influencia nunca cesaron de funcionar.

La aceptación por parte de los miembros de un estrato social diferente era indispensable: por más dinero que una persona tuviese, mientras no fuese aceptada por aquellos que determinaban las funciones y los puestos administrativos, no tendría acceso a ninguno de ellos. Un «aristócrata» empobrecido, que no podía exteriorizar su posición social, no era considerado como socialmente igual por otro que se mantenía rico [18].

[18] Un claro ejemplo de movilidad social lo proporciona la denominada «Parábola del hijo pródigo», relatada en Lucas 15. De aristócrata, el hijo que se fue pasó a un nivel social inferior: *tenía* que trabajar (cuidando cerdos) para poder alimentarse. Al no encontrar *aceptación* social por parte del que lo contrató, planifica su retorno a la casa paterna, pero dispuesto a ser considerado en el mismo nivel social que los jornaleros de su padre (*misthioi*); no-

Sabemos que, a raíz de la creciente «movilidad social», especialmente en las provincias romanas, a principio del siglo II d. C. ya se contaba con un creciente número de decuriones que provenían de familias que en algún momento habían sido esclavas; incluso ya no todos los senadores eran nacidos en Italia [19]. Los ejemplos que conocemos apuntan claramente a un hecho nada sorprendente: la mayoría de los que escalaron en los niveles sociales lo lograron gracias al poder de su dinero, empezando por los esclavos que compraron su libertad. En otras palabras, el factor familiar (nacimiento) fue paulatinamente cediendo ante el peso del factor económico en la determinación de la posición social, el empeño y la astucia de muchos ambiciosos de poder los llevó a conseguir sus metas, «escalando en la sociedad».

Los críticos de la sociedad de esa época (Marcial, Juvenal, Petronio, Dión Crisóstomo) no ocultaron su malestar ante los frecuentes cambios de posición social; irónicamente, algunos de esos críticos hicieron lo mismo. Expresaban el resentimiento de aquellos que se consideraban como celosos guardianes de su elevada posición social: lo que (supuestamente) estaba prohibido por nacimiento, familia y posición legal, lo fueron adquiriendo personas que en realidad eran tanto o más educadas, acaudaladas, hábiles o inteligentes, que los miembros de los estamentos a los cuales habían logrado escalar. Entre «los honorables» había, pues, un inconsciente recelo de ser superados, incluso suplantados, por estos hábiles *nouveaux parvenus* [20]. Este es un hecho que resulta bastante familiar en Latinoamérica hoy. La historia se repite.

tese que no se rebaja más aún, a ser un siervo o esclavo (*doulos*). El resentimiento social aparece en la persona del hermano: ¿cómo puede el padre recibir como a un igual a aquel que se rebajó malgastando su fortuna para luego tener que trabajar?

[19] Véase más detalladamente, con ejemplos concretos, el estudio de K. Hopkins, «Elite mobility». P. R. C. Weaver ha puesto de relieve este fenómeno en el seno de la familia imperial en su estudio «Social mobility».

[20] W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 46.

3. LA ARISTOCRACIA [21]

La aristocracia estaba conformada por las familias del emperador y de los senadores, por los ecuestres y los decuriones, muchos de los cuales ocupaban cargos administrativos importantes. A estas categorías sociales romanas hay que añadir la nobleza local en las provincias romanas y su propia aristocracia. Por principio todos eran acaudalados, como se esperaba de ellos.

Como siempre, la aristocracia era minoría en la población. R. MacMullen ha calculado que, de una población aproximada de cincuenta millones de habitantes en los territorios que constituían el Imperio Romano hacia fines del siglo I d. C., el orden (*ordo*) senatorial ocupaba aproximadamente una milésima del uno por ciento, la mayoría de cuyos miembros vivía en Roma y alrededores [22]. El orden ecuestre estaba formado por aproximadamente un décimo del uno por ciento de la población, lo cual, según J. Gagé, no representaba más que unas decenas de miles de personas [23].

Al *ordo* senatorial, el más alto en la escala social *romana*, pertenecían los senadores y los miembros de sus familias. No se trataba, pues, de una nobleza en sentido estricto, sino de una aristocracia, que se instauró como tal junto con la figura del emperador romano, a fines del primer siglo a. C. (a partir de Augusto), y se afincó y extendió de allí en adelante. Anteriormente, hacia fines de la República, la nobleza (*nobilis*) la constituían aproximadamente una docena de familias de largo abolengo, junto a los patricios. Posteriormente la nobleza fue reducida a la mínima expresión: la mayoría murió, bien en los diferentes conflictos y guerras durante las últimas décadas de la República, o bien simplemente asesinada como potencial usurpadora del poder central. A partir de Augusto, el Senado contaba con seiscientos miembros a los que el emperador dio

[21] Término sociológico que en griego significa «poderío de los mejores». Es el término que, a mi parecer, designa mejor al grupo de privilegiados que constituían los estratos «superiores» de la sociedad.

[22] *Roman Social Relations*, 88.

[23] *Social Classes*, 41.

tal importancia, que muchos de ellos empezaron a comportarse como si hubiesen pertenecido desde siempre a familias del más alto rango social. Su riqueza contribuyó a ese aire de superioridad. La fortuna de un senador, según R. MacMullen, era equivalente a doscientas cincuenta mil veces el sueldo de un día de un asalariado, y por lo menos el doble del de un ecuestre [24]. A fines del siglo I d. C. ya había senadores que venían de familias no italianas, desde lugares tan lejanos como España y Africa. Esto obedecía tanto a los nombramientos imperiales como a la influencia social y económica.

El *ordo* ecuestre (*equites*) estaba conformado en su mayoría por los residentes en la Península itálica, que o bien estaban dedicados al comercio o bien ocupaban puestos administrativos conjuntamente con decuriones. Ecuestre era en realidad un título honorífico [25], equivalente a «caballero» (el Knight de la Edad Media), concedido por el emperador a determinados individuos; por tanto, no era hereditario. M. Rostovtzeff lo describió como «una aristocracia de oficiales burócratas» [26]. Muchos de los ecuestres eran militares o habían servido en el ejército imperial, y por tanto eran excelentes candidatos para ocupar puestos administrativos, tanto por su experiencia como por su fidelidad a Roma. Su número creció considerablemente en tiempo de los Emperadores Flavios (69 a 96 d. C.). Muchos de ellos habían sido honrados por el emperador mientras formaban parte de los decuriones. No pocos ecuestres fueron honrados con la posición de senadores. A partir de Vespasiano hubo un flujo social ascendente

[24] R. MacMullen, *Roman Social Relations*, 89. Más adelante nos detendremos en su situación económica, sobre la cual se pueden encontrar abundantes cifras en el estudio de R. Duncan Jones, *Economy*, 173. Sobre el ordo senatorial, véase en particular J. Gagé, *Les classes sociales*, cap. II y G. Alföldy, *Sozialgeschichte*, I, 101-106. B. Levick, por su parte, ha estudiado el influjo de senadores y ecuestres provenientes de Asia Menor a partir de finales del siglo I d. C. en su obra *Roman Colonies*, cap. IX.

[25] Originalmente se le asignaba a los ricos que iban a la guerra montados sobre sus caballos.

[26] *Social and Economic History*, 185. Sobre los ecuestres, véase más ampliamente J. Gagé, *Les classes sociales*, cap. III, y G. Alföldy, *Sozialgeschichte*, II, 295-302.

de decuriones a ecuestres y de éstos a senadores. En general, eran personas muy acaudaladas; no pocos de ellos precisamente compraron esta posición. Su fortuna era por lo menos un tercio de la de un senador (al menos cien mil denarios). Pero se podía llegar a ser ecuestre gracias al emperador como premio por alguna hazaña o notable servicio militar. Su atractivo radicaba en las posibilidades que abría: posiciones de poder administrativo y económico.

Los decuriones eran los miembros de los consejos y de la magistratura de una ciudad; eran ricos y con frecuencia estaban cubiertos de honores por sus éxitos. Solían ser terratenientes y grandes comerciantes. Generalmente eran los ricos de la ciudad y a su vez constituían una especie de aristocracia local. Al igual que «ecuestre», *decurionis* era un título honorífico no hereditario que designaba una posición de liderazgo, concretamente en la Administración local. Pero, a diferencia del ecuestre, el que aspiraba a decurión podía comprar ese honor con donaciones en favor de su ciudad, especialmente en forma de construcciones o de reparaciones, o asumiendo los gastos de celebraciones religiosas, deportivas y artísticas en favor del pueblo. Solían ser más de un centenar de personas, dependiendo su número del tamaño y la importancia de la ciudad. Como consejo local, los decuriones, junto con los otros miembros de la Administración municipal, decidían en la ciudad sobre las cuestiones financieras, alimentarias, arquitectónicas y similares. A ellos se debía en gran medida el desarrollo y el esplendor de sus ciudades [27].

Eran allegados a los decuriones aquellos que ocupaban cargos oficiales de magistratura *romana*: cónsules y procónsules, procuradores, prefectos y gobernadores. En el Nuevo Testamento se mencionan algunos de ellos: Poncio Pilato, Félix y Festo en Judea, Quirino en Siria, Galión en Acaya.

Una observación: los altos rangos administrativos, así como

[27] Para más detalles, cf. J. Gagé, *Les classes sociales*, 53ss, y G. Alföldy, *Sozialgeschichte*, I, 109-113. El aspecto jurídico y legal lo ha estudiado W. Langhammer, *Die rechtliche und soziale Stellung der Magistratus Municipales und der Decuriones*, Wiesbaden, 1973.

las altas esferas sociales, generalmente estaban aliados con Roma en sus diversos aspectos legales, incluido el aspecto religioso; se asumía la religión oficial romana, además de la personal, lo cual hacía poco probable su conversión al cristianismo. No extraña, pues, que durante los primeros siglos fueran excepcionales las conversiones de personas pertenecientes a esos estratos.

Por un lado, la pertenencia a la aristocracia confería aires de nobleza. Dión Crisóstomo criticaba su búsqueda de honores, de aplauso y adulación, que para muchos aristócratas no tenía límites, incluso si para ello tenían que invertir mucho dinero en donaciones y favoritismos. El deshonor o la pérdida de la buena fama era una verdadera desgracia, que podía llevar hasta el suicidio [28]. La arqueología ha puesto al descubierto millares de monumentos y de construcciones que estos aristócratas edificaron para perennizar sus nombres y ostentar su poderío: estatuas, edificios públicos diversos, incluyendo templos, bibliotecas y teatros, amén de mausoleos. Por otro lado, pertenecer a la aristocracia generalmente significaba ser rico. Y la búsqueda del constante incremento de riqueza era una de sus conocidas características, que iba de la mano con la ostentación; ayer igual que hoy [29]. Arrogancia y despotismo, soberbia y ostentación, caracterizaban a la mayoría de los miembros de la aristocracia de ese tiempo, fuera ésta griega o romana [30].

[28] Cf. Dión Crisóstomo, *Or.* LXVI.

[29] G. E. M. de Ste Croix (*Class Struggle*, 426) afirmó que «la clase gobernante romana estaba tan completamente dedicada a la propiedad como los más conscientes de riqueza de los griegos». La importancia de las riquezas ha sido con frecuencia enfatizada y su adquisición o incremento se veía como uno de los mayores objetivos de la vida, según lo atestigua, por ejemplo, Cicerón, *De off.* 23; *Pro Caesar*, 65-75, que contrasta con las reflexiones de Dión Crisóstomo, *Or.* LXXIX, y otros estoicos; más adelante nos detendremos en este punto.

[30] Cf. al respecto R. MacMullen, *Social Relations*, 104-120, y las acerbas críticas de algunos estoicos, por ejemplo, de Epicteto, en *Disc.* IV.7.

4. LA ADMINISTRACION LOCAL

Para empezar, hay que tener en cuenta las diferentes clases de ciudades que había en el Imperio Romano. Roma y Egipto constituían clases aparte. Las más privilegiadas eran de las colonias, formadas a partir de veteranos del Ejército, como Filipos, Iconio y Listra en Asia Menor. Su fidelidad a Roma era incuestionable y estaban exentas de impuestos. Les seguían las llamadas *municipia*, cuyos habitantes recibieron el privilegio de la ciudadanía romana (como Tarso y Éfeso) y gozaban de una autonomía relativa. Y luego, las demás ciudades, cuya autoridad máxima era la romana y estaban plenamente sujetas al pago de impuestos. En Oriente las ciudades estaban estructuradas y seguían básicamente el modelo tradicional que asumieron desde el tiempo de los griegos. Tenían su consejo (*boulê*) y sus asambleas. Trataremos sólo de esas ciudades, puesto que la organización política del Imperio y las delegaciones gubernamentales no constituyen nuestro tema [31].

La aristocracia local de las ciudades en el Imperio Romano, integrada en su mayor parte por los decuriones, procuraba estar en buenas relaciones, incluso amigables, con las autoridades romanas, no pocas veces por intereses personales, bien para proteger su posición socioeconómica o bien para incrementar sus beneficios. Por otra parte, el gobierno municipal en Asia Menor generalmente estaba en poder de la aristocracia local, que actuaba como «cliente» de Roma. Esta política resultaba beneficiosa para Roma, que de este modo se ganaba la buena voluntad de los estamentos más hábiles y respetados de las ciudades. Como bien afirmó G. W. Bowersock, «apenas si era un secreto que Roma llevaba a cabo una política de animar a las aristocracias de las ciudades del Este y de apoyar el establecimiento de oligarquías» [32].

A lo largo del siglo I d. C. fue política de los emperadores

[31] Véase puntualmente A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, y D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor*.

[32] *Augustus*, 101: «Los provincianos más ricos tenían mucho que ganar con la dominación romana; se les abrían nuevos caminos de favor y de progreso.»

respetar las tradicionales estructuras administrativas de las ciudades del Imperio, muy particularmente en Asia Menor, tratando así de ganarse la buena voluntad de todos sus súbditos, con lo que evitaban posibles sublevaciones y tensiones innecesarias. Desde Augusto en adelante, los emperadores estuvieron empeñados en mantener la paz en el Imperio. Su política administrativa fue acertada en ese sentido y beneficiosa para todos.

Si al inicio Roma tomó las riendas de la administración de los territorios conquistados, especialmente por la fuerza militar, poco a poco fue cediendo la administración a personas nativas de confianza. La casi independencia administrativa generalmente iba precedida por un censo (como el que conocemos por la mención de Lucas en relación con el nacimiento de Jesús: 2,1ss), que se hacía fundamentalmente con fines tributarios. Lo que más le interesaba a Roma de sus provincias y colonias era el aspecto económico, ya que los gastos imperiales, incluidos los caprichos, eran posibles gracias a los tributos de esos territorios. Roma (en realidad casi exclusivamente la familia imperial) se alimentaba de sus provincias. El gobierno de las provincias romanas se configuró según el conocido esquema «patrón-cliente». Roma hablaba de la «tutela» de sus provincias: como buen patrón, se comprometía a cuidarlas y protegerlas, asegurándoles paz, que para los acaudalados en particular significaba bonanza. A cambio, Roma esperaba de las provincias *fidelitas*, es decir, fidelidad y servicio, que se traducía esencialmente en el pago de los impuestos requeridos [33]. Pero, en el Oriente y, desde luego, en Asia Menor, la Administración local seguía en gran medida los rasgos de su propia idiosincrasia helenística, que generalmente era la heredada de Grecia, con su conocido espíritu democrático [34].

Para ganarse la cooperación activa de los individuos acaudalados de las ciudades, que por lo general eran también los

[33] D. Norr, «Herrschaftsstruktur», 9s.

[34] Para más detalles, aunque en gran parte se detiene en la Grecia clásica, cf. V. Ehrenberg, *The Greek State*, Londres, 1969. Aunque antiguo, todavía contiene muchos datos valiosos el estudio de F. Abbott y A. C. Johnson, *Municipal Administration in the Roman Empire*, Princeton, 1926.

que ostentaban poderes políticos locales, Roma procuraba tratarlos como delegados de sus conciudadanos, invitándolos a venir con cierta frecuencia. Al mismo tiempo les daba la posibilidad de incrementar sus beneficios personales. Roma quería que el gobierno local lo manejasen personas de confianza, aliadas, como los reyes vasallos o clientes (por ejemplo, los Herodes en Palestina), pero con dos condiciones esenciales: que asegurasen la paz y que (inseparablemente) pagasen sus impuestos. Es decir, aparte de la tributaria, su política no fue de imposición, sino de búsqueda de colaboración desde las ciudades mismas; éstas deberían auto-gobernarse, pero permaneciendo sujetas a Roma. La soberanía romana estaba representada en la persona del delegado personal del emperador, cuyo rango dependía del de la ciudad y de la circunscripción a la que estaba destinado.

En principio, los emperadores procuraban enviar a personas idóneas, que estuviesen suficientemente familiarizadas con aquella parte del mundo a la que iban como delegados imperiales; pero no siempre fue así, pues abundan los ejemplos de delegados ineptos e ignorantes de las particularidades de la vida en Asia Menor, que habían obtenido el cargo por influencia de otros o en recompensa por algún favor [35]. En pocas palabras, la política administrativa romana se regía en la práctica por el favoritismo, particularmente en beneficio de personas acaudaladas, y se guiaba por intereses económicos.

No es un secreto que los potenciales delegados del emperador ambicionasen el cargo por intereses personales, y no «por amor a la patria» [36]. Esto era cierto no solamente del representante romano y sus adjuntos, sino también de los nativos que ocupaban puestos administrativos, lo cual era comprensible. Los cargos municipales y las funciones administrativas de una ciudad eran en su mayoría *ad honorem*, se

[35] Fue el caso, por ejemplo, de los procuradores en Judea a partir de Floro (64-66). Más ampliamente, G. W. Bowersock, *Augustus*, caps. II y VII.

[36] G. Downey, *History of Antioch*, 167, cita a Velleius Paterculus, quien declaraba que el legado romano en Antioquía, P. Quintilius Varus (designado el 6 o 7 a. C.), «entró en la rica provincia como un hombre pobre, pero salió de ella como un hombre rico dejando a la provincia pobre» (ii,117.2).

asumían para ser adulado, alabado y aplaudido; ¡ésa era su paga! No sólo no se percibía un sueldo, sino que era necesario tener suficiente dinero, pues con el cargo se esperaba que el funcionario gastase dinero en donaciones, bien para construcciones, rehabilitación de edificios u ornamentación, o bien para celebraciones diversas (recuérdese lo dicho sobre los decuriones). Y el funcionario lo hacía con gusto, para provocar con ello la reacción de adulación y alabanza por parte del pueblo, incluso de Roma, y tener la satisfacción personal que eso llevaba consigo en un mundo que vivía precisamente del «honor». Esto lo atestiguan numerosísimas inscripciones que se encuentran por todas partes en Asia Menor [37].

En los municipios no había un presupuesto para gastos administrativos. Por eso, para ocupar un cargo era lógicamente necesario contar con un sólido respaldo económico. Resulta, pues, cierto el juicio de A. D. Macro:

> «El criterio fundamental para ostentar un cargo elevado en las ciudades griegas en el tiempo del *imperium* romano, no era la demostrada eficiencia en funciones administrativas, sino la capacidad y disponibilidad para gastar dinero. Y los que tenían dinero eran los aristócratas» [38].

De hecho, la Administración estaba casi exclusivamente en manos de los ricos, que por lo general eran dueños de gran parte de las tierras, es decir, eran los terratenientes. No es habitual encontrar epitafios que mencionen a un artesano, un comerciante o un profesional, que hubiese ocupado algún puesto o cargo municipal [39].

El gobierno de las ciudades estaba en manos de un consejo (*boulê*), especie de Senado, cuyos miembros eran elegidos por el pueblo, que se inclinaba por quienes ofrecían más beneficios para la ciudad (es decir, por los acaudalados) [40]. La recau-

[37] Cf. J. Gagé, *Les classes sociales*, 167; M. I. Finley, *Ancient Economy*, 151-154; R. Duncan Jones, *Economy*, 80-88, y A.R. Hands, *Charities*, caps. III y IV.
[38] «The Cities of Asia Minor», 684.
[39] A. H. M. Jones, *Roman Economy*, 41s.
[40] A. H. M. Jones, *op. cit.*, 1-34, describe el funcionamiento de la Administración local en términos claros y precisos, como suele hacerlo en sus estudios.

dación de impuestos, el factor más importante para Roma, estaba bajo la supervisión del delegado *romano*, que podía (y solía) delegarla a su vez, beneficiándose con ello (como conocemos por los evangelios).

No es necesario detenerse a ponderar el poder de las autoridades romanas en las ciudades. Era obvio en todo momento: su voluntad era ley, ya que representaba al emperador. Y, como es conocido, el poder solía ir de la mano de la ambición. Pero no sólo los gobernantes romanos estaban empeñados en enriquecerse, hasta el punto de que era «rara ave» el gobernante que no fuese explotador, sino que esa misma actitud era asumida por la aristocracia local que ocupaba puestos administrativos. Los impuestos eran recargados; los sobornos y extorsiones eran frecuentes y las leyes solían hacerse (por ellos) de tal modo que los favoreciesen. Dión Crisóstomo relata que Tiberio tuvo que advertirle a Emilio Recto, prefecto de Egipto: «Quiero que mis ovejas sean esquiladas, no afeitadas» [41].

Antes de estudiar las fuentes de riqueza, las actividades económicas y otras facetas anejas, conviene tener una idea suficientemente clara de las condiciones de vida de los estamentos sociales «inferiores» (*humiliores*). En éstos se hacía una neta diferenciación entre los que nacieron libres (*ingenui*); los que no nacieron así, pero de alguna manera obtuvieron su libertad (*libertini*), y los esclavos. Ese era el orden descendente de posición o nivel *social*. Los *nacidos libres* —y entre éstos estaban en primer lugar los nacidos de padres libres, en contraste con los nacidos de padres que habían sido esclavos y luego obtuvieron su libertad— al margen de su situación económica, tenían ciertas ventajas, al menos psicológicas, sobre los libertos, los esclavos y los extranjeros (*peregrini*), especialmente en su calidad de ciudadanos. Dión Crisóstomo lo expresó claramente: «La libertad es la mayor de las bendiciones,

[41] *Or.* LVII, 10. Más ampliamente, G. E. M. de Ste Croix, *Class Struggle*, 363s; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, 41-47 (aunque se limita a la época de Augusto).

mientras que la esclavitud es el más vergonzoso y miserable de los estados»[42].

5. LOS ESCLAVOS

La esclavitud es la condición social sobre la que se ha escrito más y sobre la que son más frecuentes los prejuicios. La advertencia que hice al principio se aplica particularmente aquí: no se debe proyectar o universalizar lo que se sabe (que es bastante) sobre la esclavitud en Roma a otras partes del Imperio Romano. Alejandría, Antioquía, Efeso, Corinto y Atenas no eran Roma.

Esclavo (*doulos, servus*) era toda persona desprovista de libertad, cuyos derechos y trabajo estaban íntegramente en las manos de otro, que era su señor y amo (*kyrios, dominus*) y de quien era propiedad. En esta definición general entran varios tipos de personas: el *físicamente* esclavo, que es aquel con quien automáticamente asociamos el término esclavo, pero también el que asumía libremente trabajos de servidumbre para poder sobrevivir, así como las personas que pagaban sus deudas sometiéndose a un régimen de trabajo para su acreedor. A éstos los podemos llamar más bien «siervos». Se era esclavo ya por nacer de madre esclava, por haber sido hecho prisionero (en una guerra o por piratas), o por necesidad personal. Un gran número de esclavos provenía de la parte oriental del Imperio.

Los *físicamente* esclavos eran considerados en la Antigüedad propiedad de sus amos. Según la legislación romana, los esclavos eran a la vez personas y cosas. Eran tratados como cosas (*res*); por tanto, legalmente, eran considerados bajo el régimen de «las cosas» como *propiedad* del amo. Pero también eran tratados como personas puesto que sus juramentos eran

[42] *Or.* XIV, 1. Por cierto, en ese discurso, así como en el siguiente, Dión arguye que la libertad de la que muchos hablan y se ufanan no es siempre verdadera libertad, pues son esclavos de muchas cosas. Dión habla como estoico. Su enfoque es análogo al de Pablo, por ejemplo. Véase, más extensamente, *Or.* LXXX.

considerados válidos, vivían bajo la autoridad de otro al igual que los hijos de la casa, y estaban sujetos al Derecho penal. Pero los esclavos no tenían derechos dentro de la legislación romana; su matrimonio no tenía valor legal, sino de costumbre (*contubernium*) y sus hijos pasaban a ser propiedad del señor[43]. No sabemos hasta qué punto la legislación romana se aplicaba realmente en Asia Menor; cabe dudar de ello, como se verá más adelante.

La esclavitud estaba filosóficamente justificada como parte de la ley natural[44]. Para que pudiera existir la aristocracia, se argumentaba, era necesario que los dioses proveyesen a los aristócratas de quienes los sirvieran. Los esclavos, por su parte, crecían con ese modo de pensar, resignados al destino que supuestamente les fue preparado por la diosa Fortuna. En otras palabras, de un lado como de otro, la esclavitud fue considerada (durante muchísimos siglos) como una condición natural, parte integral de la vida y de sus leyes intrínsecas. Prueba de ello es que, por un lado, entre las corrientes de pensamiento que de una u otra manera abogaban por la libertad del hombre, como lo eran los estoicos y los cristianos, no se abogaba por la abolición de la esclavitud, sino que sólo se hablaba de libertad «espiritual» o interior. Y, por otro lado, esa actitud mental explica por qué no había revueltas o sublevaciones de esclavos; acontecimientos como la revuelta liderada por el legendario Espartaco en Roma, en la década del 70 a. C., no se repitieron.

Las condiciones de vida de los esclavos en Asia Menor eran, por lo general, mejores de lo que solemos imaginar[45]:

[43] Las condiciones legales de los esclavos en el derecho romano están detalladamente expuestas en la obra clásica del profesor M. Klasen, *Das römische Privatrecht*, I, especialmente pp. 284-286. Véase también el estudio clásico, de W. Buckland, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge 1908, y el más reciente de G. Boulvert y M. Morabito, «Le droit de l'esclavage sous le Haut Empire», con abundante bibliografía.

[44] Este enfoque no ha cambiado en algunas partes del mundo aún hoy, y es típico de algunas mentes burguesas. Véanse las observaciones de G. E. M. de Ste Croix, *Class Struggle*, 416-418.

[45] La bibliografía sobre la situación de los esclavos en la Antigüedad es sencillamente enorme. Véase, por ejemplo, la acumulada por J. Vogt *et al.*, *Bibliographie zur antiken Sklaverei*, Bochum, 1971, que se puede actualizar con

mucho mejores que las de los negros llevados a trabajar al sur de Estados Unidos. La imagen de que eran frecuentemente azotados, encadenados, torturados o incluso ejecutados por cualquier capricho, viene de la ingenua proyección de una realidad ajena a la época y a la región geográfica que nos ocupa. Ciertamente se maltrataba a los esclavos, eran objeto de abusos y palizas, pero eso estaba lejos de ser el trato que comúnmente se les daba. Si nos fiamos de los testimonios que poseemos, se puede afirmar que en Oriente los esclavos eran tratados mucho mejor que en Occidente y, desde luego, mejor que en Roma, de donde consta que el trato despótico de esclavos era mucho más común que en otras partes [46].

Siendo el esclavo «un instrumento con alma» [47], parte integral del todo que era la casa [48], solía ser tratado con consideración y humanismo, no necesariamente por razones humanitarias, sino, en primer lugar, utilitarias, que redundaban en su bienestar. Tenían un mínimo de derechos (no ante la ley, pero sí por fuerza de la costumbre): alimentación, vestimenta, matrimonio, un mínimo de vida familiar, incluso ciertas posesiones y ahorros (*apophora, peculium*) con el consentimiento de su señor, que no pocas veces servían para comprar su libertad; tenían también derecho a participar en asociaciones de carácter filosófico-religioso o artesanal.

Un esclavo era una propiedad valiosa y útil, y por eso era

la proporcionada por F. Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, 110-115. De todos los estudios, cabe destacar el ya clásico de W. L. Westermann, *The Slave System in Greek and Roman Antiquity*. Ofrece una colección de textos T. Wiedemann, *Greek and Roman Slavery: A Sourcebook*, Baltimore, 1981.

46 Sobre todo esto veánse la información y las observaciones bien fundamentadas de W. L. Westermann, *op. cit.*, 102-105; S. Scott Bartchy, *Mallon Chresai*, 67-82, y los textos citados en T. Wiedemann, *op. cit.*

47 Aristóteles, *Pol.* 1253b; cf. *Et. Nic.* viii,11. Igual opinión expresó Varro, *Agric.* i,17 (es «un instrumento articulado»).

48 Me limitaré a hablar de los esclavos residentes en las ciudades, pues el estudio se centra en la vida urbana. Por tanto, no hablaré de las condiciones de los esclavos en el campo, que por lo general eran más difíciles que en la ciudad, ni de los esclavos en las minas, que eran los que sufrían más su esclavitud; debido a las condiciones y al trato que allí recibían, generalmente morían jóvenes.

cuidado para que pudiese rendir los frutos que de él se esperaban [49]. Los malos tratos, como es obvio, eran contraproducentes, pues a la postre el esclavo no sólo se resentía, sino que disminuía en su capacidad de trabajo: un esclavo muerto era un esclavo perdido [50].

No pocos esclavos se ganaron la confianza de sus señores y fueron puestos en posiciones de confianza, como supervisores o como administradores, incluso sobre otros esclavos, como lo ilustran, por ejemplo, las parábolas y símiles de Jesús en Mt 24,45ss; 25,14ss; Lc 19,11ss [51]. Había esclavos a quienes su amo permitía trabajar independientemente parte del tiempo, dentro de las premisas de la propiedad de su señor. Entre los esclavos había gente culta, maestros y filósofos, poetas y artistas. Estos eran especialmente apreciados en casa de sus amos, hasta el punto de que a algunos se les encomendaba la supervisión de la conducta y la educación de los hijos de la familia, y actuaban como «pedagogos». Los esclavos de extracción o formación griega eran altamente apreciados en Roma, como lo era la cultura griega. Los esclavos griegos eran utilizados como secretarios o incluso como maestros. Las esclavas podían servir de nodrizas. Es decir, según su grado de cultura y cualidades humanas, los esclavos podían ser integrados en la vida familiar de sus señores a un nivel insospechado [52].

En principio, el señor tenía derecho sobre el cuerpo de sus esclavos. No faltaban casos en los que un señor tenía alguna esclava como amante; incluso quien tuviera hijos de alguna es-

49 A mediados del siglo I d. C., el famoso Columella, en su obra *De Re Rustica*, da una serie de recomendaciones sobre la manera de tratar a los esclavos en lo tocante a la ropa, la habitación, la vida familiar, la salud, etc., pero no lo hace por sentimientos humanitarios, sino para que así trabajasen mejor.

50 Castigos, como la flagelación, eran excepcionales si nos guiamos por Juvenal, *Sat.* 6, 474ss; 14, 60s (hablando de Roma), y Tácito, *An.* XVI,19.4. Más detalladamente, véase K. R. Bradley, *Slaves and Masters*, 118-137. Sin embargo, es indudable que los malos tratos se daban, a juzgar por el número de fugas de esclavos. El cristianismo exhortaba insistentemente a los esclavos conversos a ser obedientes a sus amos: 1 Cor 7,21s; Ef 6,5; Col 3,22; Tit 2,9; 1 Pe 2,18.

51 Para más detalles, cf. J. Vogt, *Ancient Slavery*, cap. VII.

52 *Ibid.*, cap. V.

clava. Si bien no constituía una unión legal, el «matrimonio» entre esclavos estaba permitido, sin que ello significase que fuera indisoluble [53]. Ocasionalmente se llegaba al matrimonio entre un libre y una esclava. De los testimonios que nos han llegado, son excepcionales los casos de la venta de una pareja de esclavos; más aún de una familia. Son abundantes, en cambio, los casos de la venta de algún miembro de una «familia», especialmente de hijos de esclavos, en ocasiones con su madre [54].

Los más ardientes defensores del trato humanitario de los esclavos eran los filósofos estoicos. Según ellos, los esclavos lo eran sólo externa y físicamente, pero interiormente eran personas libres y, siendo tan humanos como los demás hombres, con demostrada igualdad de capacidades o incluso superioridad, deberían tener igualdad de derechos [55]. Esta visión se asemeja en buena medida al modo de entender la esclavitud por parte de los cristianos, por ejemplo, de Pablo. Sin embargo, ninguno abogó por su abolición. Los esclavos eran considerados en pie de igualdad con los no-esclavos en asociaciones (*thiasioi, collegia*), especialmente en las de carácter religioso, entre las que se contaba el cristianismo [56].

[53] Cf. H. Gülzow, *Sklaverei*, 110-114, y W. L. Westermann, *Slave System*, 117-119.

[54] K. R. Bradley, *Slaves and Masters*, cap. II. La evidencia papirológica de Egipto no atestigua ninguna venta de parejas o familias de esclavos, pero sí de mujeres con sus hijos.

[55] Esto lo destacó repetidas veces el influyente Séneca, por ejemplo, en *Ep.* 31, 47, 77; *De Ben.* iii,21. Más detalladamente, cf. E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, Leipzig 1936 (partes I y II), y J. Vogt, «Wege zur Menschlichkeit». A modo de ejemplo, valga la cita de la carta n. 47 de Séneca (a Lucilio): «He sabido con satisfacción por los que han estado contigo que vives familiarmente con tus esclavos. Esto encaja en tu sabiduría y en tu enseñanza. Son esclavos. Más aún, son personas. Son esclavos. Más aún, compañeros. Son esclavos. Más aún, humildes amigos. Son esclavos. Más aún, co-esclavos, si se piensa que la fortuna puede favorecer igualmente a unos y a otros. Por eso me río de los que consideran vergonzoso cenar con el propio esclavo. Por otra parte, el proverbio "tienes tantos enemigos cuantos esclavos" manifiesta la misma arrogancia. No son nuestros enemigos, sino que hacemos que lo sean...»

[56] Un estudio sintético pero bien informado sobre el trato de los esclavos en el ámbito del cristianismo naciente se ofrece en la obra de F. Laub, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei*, además de otros estudios más amplios como los de H. Gülzow, *Christentum und Sklaverei*, S. Scott Bartchy, *Mallon Chrestai*, y B. Grimm, *Untersuchungen*, cap. 4. En lo tocante a las asociaciones, véase posteriormente.

Muchos esclavos, a partir del siglo I d. C., eran hijos de esclavos que habían sido libres y educados, de modo que la educación se pasaba de una generación de esclavos a otra. Algunos amos ofrecían educación a sus esclavos, particularmente si eran jóvenes o mostraban señales de alguna habilidad provechosa, aunque dicha educación generalmente era concedida por el señor con fines egoístas, a fin de que el esclavo le fuese más útil [57]. La educación de un esclavo se solía considerar una inversión que incrementaba su valor económico. De hecho, en el mercado se hacía una diferencia entre un esclavo educado y uno sin educación. A ello se debe añadir la simple observación de que no pocos esclavos adquirieron educación por el roce con personas educadas o por el tipo de trabajo al que estaban dedicados, incluso por orgullo personal (autodidactas). C. A. Forbes destaca un decreto ilustrativo del emperador Domiciano:

> «He considerado necesario frenar por medio de medidas rigurosas la avaricia de los médicos y maestros, cuya profesión, que debería ser transmitida solamente a un limitado número de jóvenes nacidos libres, está siendo descaradamente vendida a *consiervos* camareros, que están siendo admitidos a una formación profesional, no por sentimientos humanitarios, sino con el fin de incrementar las ganancias de sus señores. Por tanto, quien gane dinero de la instrucción de esclavos deberá ser privado de la inmunidad otorgada por mi deificado padre, y considerado como si estuviera practicando su profesión en una ciudad extranjera» [58].

[57] Pueden verse al respecto los estudios de C. A. Forbes, «Education and Training of Slaves», y S. L. Mohler, «Slave Education». Suetonio, en su *Vidas de los Gramáticos* destacó a una serie de esclavos que obtuvieron reputada educación, aunque en realidad se trataba (obviamente) de excepciones. Marcial, X, 62, indicó que un buen número de esclavos estudiaba taquigrafía, pues de hecho, muchos eran usados como secretarios. No se han encontrado testimonios de esclavos abogados y atletas, profesiones consideradas como las más nobles.

[58] «Education and Training of Slaves», 348s.

No sabemos hasta qué punto todo esto era cierto en Asia Menor, aunque hay razones para pensar que incluso sería mejor en muchos aspectos, dada la inclinación humanitaria del pensamiento y cultura griegos que predominaban en la región, como es bien conocido.

De lo expuesto se deduce que, en el siglo I, las condiciones de vida de los esclavos en Asia Menor eran bastante más humanas de lo que se suele imaginar. De hecho, no pocas veces eran mucho más ventajosas que las de algunos libres que estaban plagados de deudas, o incluso vivían con la preocupación de sobrevivir. Por eso no extraña, por ejemplo, que familias pobres abandonasen a sus hijos con la esperanza de que fuesen recogidos y criados como esclavos, o los vendiesen como tales e incluso se vendiesen a sí mismos como esclavos [59]. Eso sólo se comprende en el caso de que la condición de esclavo ofreciese ventajas de las que un pobre no podía gozar en su condición de libre. Además de tener el sustento asegurado, el esclavo aprendía a menudo una profesión o un arte que le podía ser muy útil [60]. Para un señor, la tenencia de un esclavo de esta clase era obviamente ventajosa, en la medida en que representaba para él fuerza de trabajo, producción y, por tanto, era una fuente de comodidades.

Quizá ahora se comprenda mejor por qué no había sublevaciones o revueltas de esclavos. Sus condiciones de vida —en contraste con las de los tiempos de los Gracos y de Espartaco—, eran en general muy humanas, y muchos de los esclavos estaban integrados en las familias con las que vivían [61], hasta el punto de que su fidelidad primera era hacia dicha familia (cuyo nombre, además, llevaba), antes que hacia otros de

[59] Cf. Dión Crisóstomo, *Or.* XV, 22s.

[60] En su *Disc.* IV,1.37, Epicteto describió los beneficios de la vida de esclavitud: casa, alimentación, etc.

[61] Piénsese, por ejemplo, en el sentido y alcance de la expresión encontrada en el Nuevo Testamento, de que se bautizó tal o cual persona «con *(toda) su casa*» Hch 11,14; 16,15.31; 18,8; 1 Cor 1,16; 16,15; Rom 16,10; Jn 4,53. Más detalladamente, véase G. Delling, «Zur Taufe von "Hausern" im Urchristentum», en *NovT* 8 (1965), 293-307. El término «esclavo» (*doulos*), si bien denota sumisión y dependencia, no era un término despectivo y peyorativo en la literatura cristiana.

su misma posición social. Además, se sabían más afortunados que muchos libres, pues sus necesidades materiales estaban por lo general satisfactoriamente cubiertas, tenían allí su propia familia y podían moverse con suficiente libertad [62]. Pero, sería exagerado e incorrecto afirmar que ésas eran las condiciones y la situación de vida de todos los esclavos. No en vano se oía hablar de esclavos que habían huido de la casa de sus señores; y cuando un esclavo era vendido había que asegurarse de que no tendía a huir.

Hay que distinguir entre los esclavos destinados al servicio doméstico o a trabajos en relación directa con la casa, y los destinados a trabajos en el campo. Estos últimos generalmente vivían allí y, si bien el trabajo era duro, la vida en el campo contaba con mayores beneficios y mayor libertad, casi como la vida de los colonos. Después de su vasto y detallado estudio, T. R. S. Broughton podía afirmar que «apenas si hay evidencia de que hubiera esclavos destinados a la agricultura en Asia Menor durante el período romano» [63]. De hecho, en el campo trabajaban generalmente peones y campesinos asalariados, gente libre. Además, los latifundistas arrendaban por lo general sus tierras. Los esclavos se encontraban predominantemente en los servicios y trabajos domésticos, bien como jardineros, sirvientes, cocineros, recaderos, empleados en algún trabajo artesanal, o bien en alguna profesión que conocían [64]. Si se

[62] Razones adicionales que explican por qué no hubo alzamientos de esclavos son el hecho de que muchos fuesen extranjeros y de que no se asociasen clandestinamente; no había lo que llamamos «conciencia de clase» ni, como ya se indicó anteriormente, conciencia de que la esclavitud era una situación contraria a la dignidad humana. Lo que hacía la esclavitud indeseable para el que podía tener un nivel humano de vida era la privación de la libertad; como hemos visto, para muchos esto no era un problema y para otros era muy relativo; incluso podía ser un buen precio a pagar a cambio de las ventajas materiales que le podría significar.

[63] «Roman Asia Minor», 690.

[64] Para más detalles, véanse J. Gagé, *Les classes sociales*, cap. IV; T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 839ss y *passim*; W. L. Westermann, *Slave System*, 121, y J. Macqueron, *Le travail des hommes libres*, 159-165 y *passim*. Obviamente, las esclavas (mujeres) estarían preferentemente asignadas a trabajos hogareños. Si a éstas les sumamos los hijos y una parte de los esclavos varones, no quedarían muchos esclavos para el campo. En el campo hallamos

puede hablar de niveles sociales entre esclavos, los mejor tratados eran los dedicados a la administración; en el otro polo, los más despreciados eran los destinados a trabajar en las minas, donde las condiciones y las expectativas de supervivencia eran las más bajas.

Es difícil determinar la proporción de esclavos en la población de una ciudad en un tiempo determinado, pues, por un lado, lamentablemente no poseemos ni referencias ni datos precisos, y, por otro, sabemos que variaba mucho de una ciudad a otra. La proporción más alta de esclavos en el Imperio Romano se encontraba en Roma, pues allí residían los grandes ricos [65]. En Egipto, en cambio, en el siglo I d. C., era considerablemente baja: por debajo del diez por ciento [66]. Según el erudito W. L. Westermann, quien dedicó casi toda su vida al estudio de la esclavitud en la Antigüedad, «en las ciudades de Asia Menor, en contraste con los pueblos, las aldeas y las comarcas rurales, el total de la población de esclavos entre los siglos I y II d. C. podría haber sido aproximadamente un tercio de la totalidad de residentes» [67]. El mismo

a esclavos ocupando puestos de confianza de sus señores, bien como vigilantes o como administradores. A ellos se refería Jesús en algunas de sus parábolas.

[65] Según Tácito, *An.* XIV, 43s, Pedanio Segundo, uno de los hombres más ricos de Italia a mediados del siglo I d. C., poseía unos 400 esclavos. Y según Plinio, *N.H.*, 33, 135, un tal Isidoro poseía, en el año 8 d. C. en Roma 4.116 esclavos. En opinión de muchos, más de la mitad de la población de Roma eran esclavos en tiempos de Augusto. Plinio el Joven, que era un hombre rico, según su propio testimonio, poseía (a comienzo del s. II d. C.) unos 500 esclavos.

[66] Según W. L. Westermann, *Slave System*, 120s, en Egipto «el porcentaje de esclavos que se tenían en las aldeas era muy bajo (n. 3: "Del uno al dos por ciento en los lugares pequeños al siete por ciento en la ciudad de Ptolomeo Hormos")».

[67] *Op. cit.*, 127. Para este cálculo, Westermann se apoya en uno de los pocos testimonios que poseemos, que es del médico Galeno sobre su ciudad, Pérgamo. Me parece demasiado alto el porcentaje de esclavos estimado para toda Asia Menor. Por un lado, puede ser correcto para Pérgamo, por haber sido una ciudad que contaba con muchos ricos, y cada uno podía ser señor de muchos esclavos. Por otro lado, bajo el término «esclavos (*doulos*)» podían estar comprendidos servidores no-esclavos, pequeños artesanos y operarios. La cifra absoluta que daba Galeno era de cuarenta mil esclavos y ochenta mil adultos libres, a los que habría que añadir niños y otros sectores marginados de la población.

porcentaje se ha calculado para Corinto [68], y para Efeso [69]. Mientras que en Roma había en el siglo I una creciente demanda de esclavos, los datos que se han podido recoger indican que, en otras partes del Imperio, la tendencia era inversa, es decir, hacia una constante disminución del número de esclavos [70].

En toda casa acomodada había esclavos. Era casi un símbolo de *status* como el automóvil hoy. La riqueza se ponía de manifiesto no sólo por los banquetes ofrecidos y los monumentos construidos, sino también por el número de esclavos que se poseía. Donde había grandes aristócratas ricos, solía haber un elevado porcentaje de esclavos [71].

Como es de suponer, los esclavos (o sus padres) provenían de alguna región lejana, donde por alguna razón (generalmente como resultado de guerras) habían sido capturados para ser luego vendidos en otras regiones. Lógicamente, en tal caso no eran ciudadanos del lugar donde vivían como esclavos.

[68] Esta es la conclusión del estudio de S. Scott Bartchy, *Mallon Chresai*, 58s, que añade que «la vida de esclavo fue o había sido una experiencia de dos tercios de la población de Corinto en el siglo I d. C.». Eso indicaría que *de facto* no todo ese tercio eran esclavos. Corinto, igual que Pérgamo, era otra de las ciudades con abundancia de acaudalados. En todo caso, en una y en otra ciudad, el porcentaje era elevado. Eso lo indican tanto los restos arqueológicos de dichas ciudades como las referencias literarias, entre las cuales se cuentan las de Pablo en 1 Cor 1,11.16; 7,21.

[69] Cf. Duncan-Jones, *Economy*, 260s. Efeso también era una de las ciudades acaudaladas. En realidad, se trata de la situación existente en el siglo I d. C. Dado que el número de esclavos iba en disminución, cabe deducir que en el siglo I había sido mayor.

[70] Cf. W. L. Westermann, *Slave System*, 100s. Esto obedecía fundamentalmente a razones económicas: los esclavos eran caros, y la oferta había decrecido porque las fuentes de esclavos (las guerras, la piratería y los secuestros) se habían reducido considerablemente. Una de las últimas fuentes de esclavos había sido la guerra en Judea, que concluyó con la destrucción de Jerusalén en el año 70. Según Flavio Josefo, *BJ* VI,9.3, el número de judíos vendidos como esclavos fue de 97.000.

[71] En lo tocante a los precios de los esclavos, véase W. L. Westermann, *Op. cit.*, 100s, y A. H. M. Jones, «Slavery», 9s. Una lista amplia de los precios de esclavos en Italia se puede encontrar en el Apéndice 10 de Duncan-Jones, *Economy*, 348ss. En la segunda mitad del primer siglo d. C., un esclavo costaba en Roma entre 300 y 1.200 denarios, incluso más.

Eventualmente podían obtener la ciudadanía *local* —pero no la ciudadanía romana— en función de la voluntad de su señor a la hora de su liberación. El origen tan variado de los esclavos explica en gran medida por qué en diferentes regiones del Imperio Romano se fue forjando una nueva identidad cultural, resultado de una paulatina simbiosis con culturas foráneas. En Asia Menor el influjo fue predominantemente oriental, de las lejanas regiones asiáticas, con su esoterismo y mística. En Roma lo fue predominantemente griego.

6. LOS LIBERTOS

En la Antigüedad se distinguía, social y jurídicamente, entre los esclavos y los libres (*liberi*). Entre estos últimos había, a su vez, una neta distinción de mucho peso: entre los nacidos libres (*ingenui*) y los que habían sido esclavos y obtuvieron su libertad, es decir, los libertos (*liberti*). El hijo de un liberto era *ingenuus*/libre si nació cuando su padre ya había obtenido la libertad; de lo contrario, era considerado como hijo de esclavo.

Un esclavo podía obtener su libertad y, en consecuencia, pasar legalmente a otro nivel social de mayor consideración y aceptación, bien como resultado de un gesto de gratitud de su señor (manumisión) o por la compra de su libertad (redención) [72].

La manumisión o liberación se solía obtener por medio de una declaración hecha por el amo ante el magistrado de que deseaba que su esclavo fuese reconocido e inscrito como ciudadano libre. Esta era la manumisión vindicativa. También se podía obtener por voluntad intestada del amo: a la muerte del señor el esclavo obtendría su liberación. Era el modo más antiguo de otorgar la libertad a un esclavo. Las razones que inducían a la liberación de un esclavo eran muy variadas; la más frecuente era la gratitud. Para ser válida, toda liberación tenía que ser ratificada por un magistrado.

[72] Para mayores detalles, véase A. M. Duff, *Freedmen*, cap. II; S. Scott Bartchy, *Mallon Chresai*, 88-96; K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, caps. II y III.

El esclavo generalmente contaba con la esperanza de ser algún día un liberto, más aún si antes había gozado de la libertad. Ese profundo deseo de liberación a menudo lo llevaba a ganarse la gratitud de su señor adulándolo y dedicándose con esmero a su servicio, o a ser un asiduo ahorrador, guardando aparte el producto de ganancias (*peculio*) debidas a su ingenio, a ventas, a trabajos extras o servicios especiales, con el consentimiento de su señor. K. Hopkins ha calculado que el precio medio que un esclavo pagaba para obtener su libertad era aproximadamente el equivalente a tres años de sustento de una familia humilde (unas 400 dracmas). El precio convenido con el señor solía ser cercano al que había sido pagado en el momento de su compra, de manera que el señor recuperase el capital invertido y eventualmente pudiese adquirir otro esclavo [73]. El interés era mutuo: el esclavo adquiría su libertad, y el señor recuperaba su inversión o podía comprar otro esclavo más joven y, por tanto, más eficiente; con la vejez, naturalmente, el rendimiento disminuía a la par que aumentaban las enfermedades. De lo dicho se desprende que el esclavo que compraba su libertad tenía suficientes ingresos que le permitiesen acumular la suma estipulada, lo que lo hacía de hecho más rico que muchos campesinos.

El número de libertos se incrementaba rápidamente durante los primeros siglos de nuestra era. De hecho, el grueso de la población, la plebe, estaba conformada por la mezcla de libertos y de nativos del lugar nacidos libres [74]. A finales del siglo I, el historiador Tácito indicó en sus *Anales* (XIII, 27) que gran parte de la nobleza romana era descendiente de libertos.

Como es de suponer, las autoridades romanas emitieron una serie de leyes que reglamentaban lo concerniente a los esclavos, incluida su eventual liberación [75]. Entre las más importantes, que

[73] *Conquerors and Slaves*, 168 (cf. p.147).

[74] Véase especialmente J. Gagé, *Les classes sociales*, cap. IV. En lo tocante a la proporción de libertos, A. M. Duff, *Freedmen*, 199s, da la exagerada cifra del 80 por 100 para Roma. Según S. Scott Bartchy, *Mallon Chresai*, 58, dos tercios de Corinto eran o habían sido esclavos en el siglo I d. C.

[75] M. Klasen presenta la legislación romana en su estudio *Das römische Privatrecht*, I, 293-299. Véase también G. Aldölfy, «Die Freilassung von Sklaven».

datan del emperador Augusto, figura la *Lex Fufia Caninia*, que prohibía la liberación de esclavos más allá de un determinado porcentaje (si se poseían hasta diez esclavos, no se podía liberar más de la mitad; si hasta treinta, no más de un tercio; si hasta cien, no más de un cuarto, y si hasta quinientos, no más de un quinto, pero nunca más de un total de cien esclavos). Se trataba de evitar que hubiese demasiados libertos. Según la *Lex Aelia Sentia*, no podía ser liberado un esclavo menor de treinta años. Basándose en las inscripciones encontradas, G. Alföldy ha podido determinar que en el curso de los primeros siglos de nuestra era, en Italia y en Occidente había una constante disminución del número de esclavos mayores de treinta años de edad [76]. Por falta de información, no sabemos si las actitudes frente a la liberación de esclavos eran las mismas en Oriente. Pero todo sugiere que de Grecia hacia Oriente se era menos liberal en ese aspecto y había más resistencia a liberar esclavos.

La liberación podía ser absoluta o condicional. La liberación *condicional* se obtenía o bien por una suma inferior a la que representaría la liberación absoluta, o por simple favor del señor, pero siempre bajo la condición de quedar a su servicio de alguna manera. Eso significaba vivir en la casa de su señor, trabajando *con* él, pero con la libertad de movimiento que la condición de libre le otorgaba, o vivir independiente con el compromiso de servir a su señor cuando fuera necesario, por ejemplo, si se era jardinero, asegurando la jardinería de la casa, o si se era maestro, instruyendo gratuitamente a miembros de la familia de su antiguo señor. Algunos se quedaban en casa de sus señores, no obstante su liberación, por razones de conveniencia, por no tener dinero suficiente para empezar un negocio o para comprarse una parcela, o simplemente por gratitud [77]. Esto es un indicio adicional del buen trato que algunos esclavos debieron haber recibido.

[76] «Die Freilassung von Sklaven», 111s: en Italia el 27 por 100 eran libres a la edad de veinte años y el 58,7 por 100 a la edad de treinta, según los datos obtenidos de inscripciones funerarias en los tres primeros siglos d. C., con creciente tendencia a liberar a esclavos en los últimos siglos. En España lo eran el 18,3 por 100 y el 42,5 por 100, respectivamente, mientras que en las regiones del Danubio la cifra era de 12 por 100 y 38,7 por 100, respectivamente. Con más de treinta años, eran esclavos aún el 15 por 100 en Italia, el 29 por 100 en España y el 7,4 por 100 en la región del Danubio.

En su informativo libro *Conquerors and Slaves*, K. Hopkins señaló que, de las 1.237 manumisiones conocidas de Delfos (por hallarse testimoniadas en inscripciones), dos tercios corresponden a mujeres, un tercio se haría bajo alguna condición, especialmente la de seguir al servicio de sus ex señores, y un considerable número de esclavos no obtuvieron su liberación hasta la muerte de al menos uno de los señores de la casa [78].

A pesar de haber sido liberado, el ex esclavo llevaba consigo la tara de haber sido esclavo. Esto se evidenciaba ya en el nombre: los primeros nombres que un liberto asumía honraban a su ex señor o a algún benefactor, seguido por la indicación expresa de ser un liberto, abreviada por la sigla «l.»(=*libertus*), que acompaña al nombre de su señor, y por último su nombre propio (*cognomen*), por ejemplo, Euripides Marcus *Gaii l.* (liberto de Gayo) Narcisus [79]. Una vez liberado, el esclavo no siempre quedaba legalmente libre de toda obligación hacia su ex señor, como la de servirlo ocasionalmente y la de honrarlo en todo momento [80]. Como liberto, podía ser incorporado a la ciudadanía local, con todos los derechos de ello derivados. Pero el liberto no tenía derecho a la ciudadanía *romana*, a menos que su señor tuviese el medio de conseguírsela.

Con frecuencia un liberto se dedicaba con denodado tesón a mejorar su condición y la de su familia, abriéndose camino con admirable esfuerzo en alguna de las actividades de la vida

[77] Para más detalles, cf. A. M. Duff, *Freedmen*, cap. III, especialmente pp. 98-103.

[78] Véase allí el cap. III, en especial la tabla de la p. 140. Lamentablemente, Hopkins no indica a qué época corresponden esos datos (ni clasificó la información por épocas). No sabemos en qué medida ese cuadro de Grecia correspondería a Asia Menor.

[79] Cf. J. P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, 86-93, 163-165; A. M. Duff, *op.cit.*, 52-58. La situación jurídico-legal de un liberto está detallada por M. Klasen, en *Das römische Privatrecht*, I, 298s.

[80] A. M. Duff, *Freedmen*, 44ss. Véase M. Klasen, *op. cit.*, I, 299ss, para la legislación romana sobre los deberes de un liberto para con su ex señor.

económica del lugar [81]. Los comercios, tiendas y pequeñas industrias, estaban mayormente en manos de libertos o de sus descendientes, como lo atestigua la cantidad de epitafios encontrados con mención de los logros y éxitos del liberto honrado, y los alto relieves que muestran algún aspecto de su actividad o profesión. Es frecuente encontrar en la literatura y la epigrafía de la época mención de libertos que eran secretarios, pregoneros, custodios de templos y asistentes de sacerdotes, tesoreros, entre otros puestos de servicio público.

No era extraño encontrarse también con un liberto (o descendiente suyo) que hubiese logrado reunir una considerable fortuna, convirtiéndose incluso en dueño de esclavos. En el siglo I d. C., la creciente prosperidad del Imperio Romano hizo posible que algunos libertos no sólo hicieran fortuna, sino que incluso formaran paulatinamente parte de la nueva aristocracia que se fue creando, llegando a ocupar incluso puestos de administración en las provincias romanas, como jueces, censores, magistrados, e incluso decuriones. A partir del emperador Claudio el número de libertos honrados con puestos de decuriones fue en aumento. El acceso a esos puestos era difícil pues, como ya vimos, no sólo era indispensable ser ciudadano, sino que se debía poseer una respetable fortuna y ser aceptado por la aristocracia. Esto era posible gracias a un afortunado matrimonio, o al ingenio y el trabajo, particularmente en el campo del comercio (posible en grandes centros comerciales como Efeso y Corinto), como lo atestiguan las inscripciones de la época [82]. Algunos incluso llegaron a ser honrados como ecuestres, bien por la fortuna que amasaron o bien por algún distinguido servicio militar [83].

Por cierto, no todos los libertos tuvieron la misma suerte o fueron igualmente hábiles. La realidad es que la mayoría de ellos no lograron ascender socioeconómicamente y se dedicaron al trabajo agrícola de pequeños granjeros, pastores, arte-

[81] A. M. Duff, *op. cit.*, 103-128, menciona muchas de las profesiones y los tipos de trabajos asumidos por libertos.

[82] Para más detalles, cf. M. L. Gordon, «The Freedman's Son».

[83] Más ampliamente, J. Gagé, *Les classes sociales*, 138-143, y A. M. Duff, *Freedmen*, cap. VII.

sanos, operarios, o algún trabajo por su cuenta, si no seguían trabajando para la familia de su antiguo señor. No pocos de ellos formaron parte de «los pobres», sin fortuna, dependientes de algún trabajo para poder vivir con un mínimo de tranquilidad junto con sus familias [84].

Las personas que habían contraído grandes deudas y que carecían de recursos económicos adecuados, podían cancelarlas haciendo un contrato con su acreedor, mediante el cual el endeudado y su familia se obligaban a trabajar para él por un determinado tiempo hasta cancelar con su trabajo la deuda. Esto solía suceder con los pequeños agricultores, que fácilmente eran víctimas de desgracias económicas. A este tipo de situación se refería la parábola «del siervo despiadado» narrada en Mt 18,23ss. Como se observa en la parábola (v. 25) y consta en testimonios de la época, los hijos se vendían ocasionalmente para cancelar la deuda contraída [85]. Aunque hacía más de un siglo que había sido legalmente abolido, en la práctica este tipo de acuerdo seguía dándose; en realidad se trataba de una esclavitud voluntaria y provisional.

Por último, había personas que asumían voluntariamente una condición de sirviente a cambio de contar con alojamiento y alimentación estables y seguros. Se trata de una peculiar relación patrón-cliente (*clientela*). Esta podía ser básicamente de dos tipos: uno, aquella en que el cliente asumía esa dependencia por la necesidad de subsistir, es decir, se trataba de un indigente que, aunque legalmente era libre, se ofrecía para trabajar para un patrón en calidad de esclavo a cambio de ser mantenido por él. Como es fácil imaginarse, este tipo de relación se prestaba fácilmente a abusos por parte del patrón, que se aprovechaba de la indigencia del cliente para explotarlo [86], como todavía se da ampliamente en el Tercer Mundo.

[84] G. E. M. Ste Croix, *Class Struggle*, 114s; J. Gagé, *op. cit.*, 124.

[85] Sobre este discutible tipo de esclavitud, véase particularmente G. E. M. Ste Croix, *op. cit.*, 162-174, y más ampliamente M. I. Finley, «Servitude pour dettes». Para la parte jurídica, cf. M. Klasen, *Privatrecht*, I, 301s.

[86] Luciano de Samosata, aunque escribió a mediados del siglo II d. C., ofreció una buena descripción de esta institución en su época, en *Nigrinus* 21. No era de extrañar que este tipo de relación, con sus secuelas, en-

El otro tipo de trato patrón-cliente consistía en una cordial relación entre patrocinador y patrocinado, como una suerte de mecenas. Se trataba de la particular protección, especialmente financiera o material, de una persona rica para con otra menos afortunada pero dotada de algún don especial, a fin de que el protegido pudiese realizar alguna empresa o trabajo importante para el patrono, sin que se sintiera agobiado por el peso de procurarse su subsistencia. Era el caso de artistas, filósofos, maestros y otros, entre los cuales, según algunos, habría que contar al evangelista Lucas en su relación con Teófilo, a quien dedicó (?) sus dos escritos. Era una relación de conveniencia, no de necesidad. A cambio de su protección y apoyo, el patrono recibía la adulación, el aplauso, la pública gratitud del patrocinado o del pueblo. Esta relación adquirió formas muy sutiles por las que los económicamente poderosos y hambrientos de adulación se mostraban «generosos» con ciertos individuos famosos por alguna habilidad, o incluso con toda la ciudad haciendo construir algún edificio público u ofreciéndole algún espectáculo a cambio de ser ensalzados.

La relación de *clientela* se daba también entre el Imperio Romano (incluso la persona misma del emperador) y determinadas provincias y reinos súbditos. Existía entre personas en elevados cargos políticos y entre quienes necesitaban de su apoyo o protección, o entre pudientes y menos pudientes [87]. Es el trasfondo de las alianzas, siempre entre el más fuerte y el que necesita de su apoyo. Por tratarse de una relación principalmente regida a nivel social por intereses económicos, volveremos sobre el tema más adelante.

gendrase odios, como bien lo señaló C. L. Lee: «De todas las formas de hostilidad de clases en el imperio primitivo, ninguna era tan dura como la del sistema de clientela» (*Soziale Unruhe*, 75), porque era la que más humillaba a la persona, incluso se prestaba a degradarla. Más ampliamente, pero exagerado en sus interpretaciones, dadas sus premisas marxistas, G. E. M. Ste Croix, *Class Struggle*, 147-162.

[87] Para un estudio detallado, véase R. P. Saller, *Personal Patronage*.

7. LA FAMILIA. LAS MUJERES

Lamentablemente, conocemos muy poco sobre la vida familiar en Asia Menor. Mucho de lo que se dice sobre ésta es en realidad producto de proyecciones de lo que sabemos sobre la vida familiar en Roma. Puesto que el tema no es parte integral de nuestro estudio, algunas pinceladas y referencias bibliográficas pueden servir de orientación para el interesado [88]. Pero debemos detenernos en la posición de la mujer, no sólo por el interés del tema en nuestro tiempo, sino también porque era la más olvidada.

La casa (*oikos*) grecorromana estaba estructurada y se regía prácticamente de la misma manera que la sociedad. La casa estaba formada por la familia misma y por todos aquellos que vivían en ella, incluidos los esclavos [89].

Entre la gente acomodada, una familia tenía dos o tres hijos. A éstos había que añadir los esclavos y sus familias [90]. Entre los pobres el promedio era de dos hijos; no pocas veces los daban en esclavitud o los ponían a mendigar, apremiados por su situación económica; a las hijas las prostituían [91].

La estructura familiar era netamente patriarcal: el *pater familias* era la autoridad máxima, y todos los miembros de la casa ocupaban su lugar en relación con él. La virtud por excelencia en el ámbito doméstico era la sumisión, la obediencia absoluta a los miembros superiores de la familia [92].

[88] Los diccionarios, bajo las diversas voces pertinentes, pueden ofrecer una primera aproximación. De todos, los más informativos son los artículos en *RAC* «Familie», en el vol. 7, y «Haus II», en el vol. 13 (con bibliografía en col. 902ss).

[89] En este sentido, se utiliza casa/*oikos* en los escritos del Nuevo Testamento. Entre los pocos estudios existentes sobre la familia, véase particularmente el amplio artículo de E. Dassmann y G. Schollgen, «Haus II (Hausgemeinschaft)», en *RAC*, vol. 13, 801-905.

[90] Véase al respecto Dassmann-Schollgen, *art. cit.*, 809-815.

[91] Cf. Plinio, *Ep.* IV,14; X,65.

[92] En el Nuevo Testamento se utilizó el término *oikos* en su connotación grecorromana para referirse a la iglesia, como una sociedad estructurada como una casa. La manera de comportarse en la una debería ser igual que la manera de comportarse en la otra, como está expresado claramente en 1 Tim 3,4. La única virtud que el autor de 1 Tim ve es igualmente la sumisión.

La economía familiar giraba de ordinario en torno a la casa: pequeñas industrias artesanales y negocios diversos; allí nació el término economía (*oikos-nomos*). La aristocracia, obviamente, vivía de sus rentas.

No es ningún misterio que las mujeres en la Antigüedad en general (y en muchos lugares aún hoy) ocupaban una posición socialmente subordinada, políticamente nula y económicamente relativa. En la literatura de la época se habla poco sobre las mujeres, aparte de ocasionales referencias a los defectos o las virtudes de alguna dama. Sabemos que las mujeres ocupaban una posición secundaria e inferior al hombre o respecto a su marido (significativamente llamado *kyrios*, señor) si estaban casadas [93].

En una sociedad patriarcal y machista como aquélla, eran los hombres quienes dictaminaban la conducta que las mujeres deberían tener y los límites de su expansión personal. Se sobrentendía que su radio de acción era la casa y que debía estar ocupada en los quehaceres domésticos, al servicio de los varones de la familia o de la casa, si no recluida en su telar (cf. 1 Tim 5,14; Tit 2,3ss). Su mayor virtud era la total sumisión; se esperaba de ellas «modestia» y que estuviesen recluidas en su propio mundo y al servicio de los varones [94]. En Roma la mujer

[93] Para más detalles, véanse en particular E. Burck, *Die Frau in der griechisch-römischen Antike*; M. R. Lefkowitz y M. B. Fant (eds.), *Women's Life in Greece and Rome*, y S. Pomeroi, *Goddesses, Wives, Whores and Slaves*, además del estudio clásico de J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlín, 1953. L. Goodwater ofrece una buena bibliografía en *Women in Antiquity: An Annotated Bibliography*, Metuchen (N. J.), 1975.

[94] Esto es sobradamente conocido incluso por las referencias neotestamentarias a la sumisión de las mujeres, cosa que todavía subsiste hasta nuestros días en ciertos sectores del cristianismo. Ampliamente, D. L. Balch, *Let Women Be Submissive*, Missoula, 1981, en especial caps.1 y 2. Lo curioso es que no se ha prestado igual atención a una parte de los escritos neotestamentarios que valoran a la mujer, y no sólo como madre y/o esposa (tema que en realidad aparece secundariamente allí), como son los libros de Lucas y las cartas auténticas de Pablo. Con justa razón se ha escrito ampliamente sobre el tema en los últimos años. Entre tanta literatura, véase especialmente la obra colectiva *Die Frau im Urchristentum*, eds. G. Dautzenberg y otros (QD 95), Friburgo, 1983; E. Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella*, Bilbao, 1990, y S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Gotinga, 1986.

era menos valorada en algunos aspectos que los niños, incluso que los esclavos, aunque se alabasen sus virtudes de esposa, y sobre todo de madre. El criterio solía ser fundamentalmente egoísta: su rentabilidad y productividad. Por cierto, si bien esta actitud era bastante generalizada entre los romanos, también es cierto que en el Oriente, gracias al espíritu más humanitario y democrático de raíces griegas, la mujer era mucho más considerada y apreciada como verdadera compañera y apoyo, aunque siempre en segundo lugar con relación a su marido. Lo mismo hay que decir sobre el trato de los hijos por parte del padre [95].

Más claramente que en el caso de los varones, la posición *social* de la mujer dependía de su nacimiento y de su familia, pues su relación y dependencia respecto a la propia familia era mucho más estrecha que la del varón. A la hora del matrimonio, la mujer se (re)situaba socialmente de acuerdo con la posición social de su esposo. Así, por ejemplo, las mujeres esclavas que se casaban con su señor, no sólo obtenían *ipso facto* la libertad, sino que ascendían a la posición social de su marido [96].

El matrimonio era el estado normal de vida. El celibato o la soltería se veían despectivamente. El matrimonio se llevaba a cabo por lo general para ella entre los doce y los veinte años, y para él antes de los treinta años de edad. Como en tantas partes del mundo, especialmente cuando se trataba de parejas jóvenes y de familias aristocráticas, eran los padres quienes solían concertar su matrimonio, en cuyo caso se casaban muy jóvenes. El matrimonio tenía un ceremonial sencillo, que variaba mucho según el lugar y la familia a la que se pertenecía. Pero el hecho de vivir juntos en pareja ya constituía por sí mismo una situación de matrimonio, y más aún desde el momento en que había hijos. La legitimidad del matrimonio dependía de la condición social y jurídica y se afirmaba con su inscripción en un registro municipal.

[95] Véanse las observaciones de E. Schüssler-Fiorenza, *op. cit.*, 145ss y *passim*.

[96] W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 46s; W. L. Westermann, *Slave System*, 117ss.

El divorcio era frecuente, como lo era el tener una concubina. Quizá sea éste el trasfondo de la advertencia en 1 Tim 3,2; 3,12 y Tit 1,6, de que los presbíteros y los diáconos debían ser «marido de una sola mujer», y de la preocupación por el tema del divorcio en los evangelios.

En los estamentos sociales inferiores, especialmente entre familias «pobres», las mujeres trabajaban con frecuencia a la par que sus cónyuges, cosa por lo demás comprensible. Si no eran ciudadanos, su matrimonio no tenía respaldo legal; era simplemente ilegítimo. Esta «ilegitimidad», aceptada como costumbre (con carácter seudo-legal; el *contubernium*), se extendía a los hijos. Esta era de hecho la situación entre esclavos.

No era raro, sin embargo, hallar alguna mujer con dinero propio y que por eso gozaba de cierta autonomía, así como encontrar mujeres de empresa, como lo atestiguan inscripciones y epitafios de la época. En el Nuevo Testamento se menciona a una tal Cloe, que parece haber sido una empresaria (1 Cor 1,11), así como a una tal Lidia, dedicada al comercio de púrpuras (Hch 16,14), por no mencionar a tantas otras que fueron alabadas por su tesón y apoyo misionero [97]. Aunque no nos consta que las mujeres tuvieran acceso a puestos administrativos o que hubiesen ejercido cargos políticos, salvo excepciones relacionadas con la herencia familiar, sabemos que algunas mujeres ocupaban puestos importantes al menos en el mundo religioso como pitonisas, sacerdotisas, diaconisas.

8. LOS POBRES

La mayoría de la población en las ciudades estaba compuesta por esa vasta y compleja gama de personas que, desde el siglo pasado, se ha dado en llamar «la clase trabajadora». Socialmente estas personas se situaban muy por debajo de la aris-

[97] Cf. W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 107ss. Cf. también R. MacMullen, «Women in Public in the Roman Empire», en *Historia* 29 (1980), 208-218, y E. Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her*, *passim*.

tocracia, pero estaban mejor consideradas que los indigentes, los mendigos y los esclavos. Entre tales personas se encontraban aquellos que constituían el equivalente a la *pequeña burguesía:* maestros, comerciantes, artesanos, médicos, y otros, que tenían un trabajo fijo, un ingreso sólido, y generalmente eran respetados en su ciudad. La mayoría de ellos trabajaban por su cuenta, como autónomos. En un peldaño inferior hallamos a esa mayoría de los que hoy conocemos como «el pueblo», la *plebs*, los que no lograron destacar y eran valorados solamente en su calidad de productores útiles: los operarios, jornaleros, albañiles, pastores, pequeños agricultores y otros [98].

A los ojos de la aristocracia, que es la que suele fijar las grandes diferenciaciones y los niveles sociales (el nivel social es más «alto» cuanto más se acerque al nivel que la aristocracia considera como el «superior» o perfecto), la persona más admirable y prestigiosa era la que vivía de sus propiedades y tenía a *otros* que trabajaban para ella, es decir, aquella que *no necesitaba trabajar* para vivir y, por tanto, podía gozar de la vida. En otras palabras, el trabajo era considerado como una desgracia por la clase aristocrática, porque no dejaba tiempo para actividades intelectuales; si se trataba de trabajo manual como empleado u operario, sometía a la voluntad de otro y no permitía el goce de los placeres de la vida. Sólo dos ocupaciones eran consideradas por la aristocracia y los aspirantes a su nivel social como honorables: los cargos políticos y administrativos, incluida la carrera militar, y la supervisión de las propias tierras, que de hecho solían estar arrendadas o eran trabajadas por esclavos. Hasta qué punto el tipo de trabajo u ocupación que se desempeñaba era un factor de catalogación social, se observa en los epitafios: en las tumbas de los ricos se mencionan los cargos ocupados y los servicios prestados a la ciudad; en las de profesionales, su especialidad (médico, maestro, etc.); en las de artesanos, el trabajo al que se dedicaron. Era frecuente

[98] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 189ss. R. MacMullen, en el cap. III de su estudio *Roman Social Relations* se detiene ampliamente en el mundo de los artesanos.

identificar a una persona tanto por su lugar de origen como por su trabajo; Jesús era «el hijo del carpintero», Lidia es identificada en Hechos de los Apóstoles como «la vendedora de púrpura» (16,14) y un tal Simón, como «el curtidor» (9,43). Por razones de prestigio social era preferible trabajar como autónomo a trabajar como contratado para otro, aunque los ingresos fueran inferiores. Una de las mejores síntesis de lo expuesto se encuentra en Cicerón:

> «La opinión pública divide los oficios y las profesiones en liberales y vulgares. Nosotros condenamos la odiosa ocupación del aduanero y del usurero, y el trabajo bajo y servil de los trabajadores inexpertos, pues el salario mismo que un trabajador recibe es un sello de esclavitud. Igualmente despreciable es el negocio del que vende al por menor, pues éste no puede tener éxito a menos que sea deshonesto, y la deshonestidad es lo más deshonroso del mundo. El trabajo del mecánico también es degradante; no hay nada de honorable en un taller. Los oficios menos respetables son aquellos que sirven al placer, pescadores, carniceros, cocineros, embutidores. Añada a éstos, si desea, a los que hacen perfumes, a bailarinas y a los actores del *ludus talarius.* Pero las profesiones de estudiosos, tales como la medicina, la arquitectura, y la educación superior, de las cuales la sociedad obtiene los mayores beneficios, son consideradas ocupaciones honorables por aquellos para cuya posición social son apropiadas. El comercio en pequeña escala es ruin; pero si es extenso e importa bienes en grandes cantidades de todo el mundo, y los distribuye honestamente, no es tan despreciable... Pero de todas las fuentes de riqueza, la agricultura es la mejor, la más agradable, la más provechosa, la más noble» [99].

La opinión de Cicerón expresaba el sentir de la aristocracia incluso dos siglos después [100].

Pues bien, todos aquellos que *necesitaban* trabajar para poder vivir eran calificados de «pobres». Pero el término empleado, *penês*, ha de distinguirse de otro que también suele ser traducido por «pobre» pero que en realidad designaba al menesteroso, al que tiene que mendigar para poder subsistir: era el *ptôchos.* Digamos algo sobre estas categorías sociales, pues nos ocuparemos del tema más detalladamente en otro capítulo.

Penês (*pauper*) era todo aquel que no poseía lo suficiente como para poder vivir *sin* tener que trabajar. El *penês* o *pauper* no era un pobre en nuestro sentido del término, pues no pocas veces era dueño de una finca o una parcela, incluso de algún esclavo, pero no podía mantenerse sin su trabajo. Esta categoría incluía a la mayoría de las personas de la ciudad, pues se trataba de las fuerzas productivas, fuesen médicos o peones, artistas o pastores. Predominantemente eran los dedicados a trabajos manuales y pequeños campesinos.

Ptôkhos (*indigens*), en cambio, era aquel cuya situación era tal que *necesariamente* tenía que mendigar para poder sobrevivir. Era un «Bettelarm», como lo expresa tan bien el alemán, un menesteroso, no sólo un «Bettler» (indigente). Es éste al que hoy calificamos como pobre. No solamente no poseía medios ni recursos materiales propios, sino que incluso carecía de instrumentos para algún tipo de trabajo, además de no poseer habilidad alguna, y por cierto estar sin trabajo. Los *ptôkhoi* constituían *el nivel socioeconómico más bajo* de la sociedad.

El *penês* podía valerse por sí mismo para vivir, pero no el *ptôkhos.* El *penês* tenía medios y recursos, no así el *ptôkhos*, que dependía totalmente de la ayuda de otros. Y la opinión que comúnmente se tenía de los *ptôkhoi* era que se trataba de una turba de ociosos, mentirosos, embusteros y ladrones: se suponía que su situación (de extrema miseria) los convertía automáticamente en deshonestos, malhechores y despreciables. Es decir, el *ptôkhos* era en la opinión de muchos la persona por esencia deshonrosa y deshonesta. Además de su desgracia material, el *ptôkhos* tenía que soportar el desprecio de la sociedad.

Aunque esta descripción es breve, es fácil comprender que las condiciones de vida de muchos esclavos eran envidiablemente superiores a las de los pobres indigentes, los *ptôkhoi*, aunque no gozasen de libertad.

[99] *De off.* I, 150s.

[100] Dión Crisóstomo se expresó fundamentalmente en los mismos términos en *Or.* VII, 109-137.

9. LOS CAMPESINOS

Al hablar de los campesinos —como en el caso de los pobres, con quienes se los asociaba—, se habla simultáneamente de su posición social y de su posición económica. Un gran porcentaje de los habitantes del Imperio Romano, y ciertamente de Asia Menor, era campesino. Se ha calculado que los campesinos constituían algo más de dos tercios de la población, porcentaje que variaba según los recursos naturales de la región [101]. Sin embargo, no me detendré más de lo necesario en lo que a la vida de los campesinos se refiere, por la sencilla razón de que el cristianismo, al dejar la tierra de Jesús, pasó a ser durante siglos un movimiento netamente *urbano*. Del campo pasó a concentrarse en las ciudades.

Para ser propietario de una parcela era necesario ser ciudadano (aunque no es seguro hasta qué punto esto regía en todas partes). Por cierto, Roma siempre tenía la fuerza suficiente para expropiar y adjudicar tierras a su libre albedrío; después de todo, se consideraba dueña de todo el Imperio. Es un hecho que la mayoría de las tierras eran posesión de unos pocos latifundistas que, de una u otra manera, fueron acaparándolas, a menudo mediante compra por ser la mejor inversión posible, de modo que los pequeños propietarios fueron desapareciendo como tales [102]. Plinio se lamentaba de ello así:

> «Si ha de decirse la verdad, los grandes latifundios han sido la ruina de Italia y ahora son también la ruina de las provincias. Seis propietarios poseían la mitad de Africa cuando Nerón ordenó que fuesen ejecutados....» [103].

[101] G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, II, 88. R. MacMullen, «Peasants», 253, indica que la gente, de una u otra manera, vivía en relación directa con la tierra (cultivos, pastoreo o la comercialización de sus productos), y hacia finales del siglo I d. C. constituía entre el 70 por 100 y el 75 por 100 de la población. K. Hopkins, «Taxes and Trade», 104, calcula que oscilaba entre el 80 por 100 y el 90 por 100.

[102] Cf. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 343-352; M. I. Finley, *Ancient Economy*, cap. IV.

[103] *N.H.* XVIII, 35.

El latifundista por lo general arrendaba sus tierras en parcelas a pequeños agricultores (*coloni*). Estos a su vez contrataban con frecuencia a campesinos de la región. En el siglo I d. C. trabajaban en el campo mayoritariamente los no-esclavos, ya fuese como dueños de parcelas, como arrendatarios, o como contratados para la agricultura o para el pastoreo [104].

Las condiciones económicas de quienes vivían del campo eran duras e inestables: estaban indefensos frente a las vicisitudes del clima e inexorablemente sujetos a la paga de impuestos a menudo agobiantes; si eran arrendatarios debían pagar al señor con parte de sus cultivos. No extraña, pues, que los campesinos, independientes o contratados, por lo general fueran pobres y estuvieran explotados por parte de los poderosos [105]. La vida del campo, además, no ofrecía posibilidades para subir en la escala social.

En razón de la actividad, del estilo de vida y costumbres y del lugar de residencia, la diferencia entre la gente de la ciudad (la *plebs urbana*) y la del campo (la *plebs rustica*) era muy marcada y se hacía notar. El campesino era visto por la gente de la ciudad, incluso por los pobres (albañiles, artesanos, etc.), como socialmente inferior [106]. El resentimiento del campesino hacia el hombre de la ciudad, especialmente hacia el de posición acomodada, era comprensible: él era un explotado por una serie de zánganos, aristócratas en su mayoría, que se aprovechaban de su sudor y penurias, y no le ofrecían a cambio ningún beneficio. A. H. M. Jones señaló que «los magnates de la ciudad entraban en contacto con los pueblos bajo tres aspectos solamente: como cobradores de impuestos, como poli-

[104] Cf. J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 61-66, y P. Garnsey, «Non-slave labour», 34-41, que centran su atención en la situación laboral en el campo.

[105] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 266; R. MacMullen, *Roman Social Relations*, 3-13. Sobre la situación del campesinado, cf. H. Bolkestein, *Wohltähtigkeit*, 349-364, y K. D. White, *Country Life*.

[106] J. Gagé, *Les classes sociales*, 124ss. M. Rostovtzeff, *op. cit.*, 661, n.4, afirma (en mi opinión exageradamente) que «la posición del campesino era la más baja en la escala social, menos envidiable aún que la de los más despreciados proletarios urbanos». Similar opinión ha expresado G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, 122s.

cías y como terratenientes» [107]. La aristocracia y los ricos no vivían en el campo ni en los pueblos, ni tampoco los «profesionales». El bienestar cultural y económico se concentraba en las ciudades, al igual que las posibilidades de progreso y ascenso.

La ciudad debía su bienestar material al campo, pero ¿qué daba ella a cambio? Desprecio y explotación. El bien informado y ecuánime erudito A. H. M. Jones sintetizó la situación así:

> «Desde la perspectiva económica, la vida de las ciudades comprendía una malsana concentración de riquezas en manos de la aristocracia urbana a expensas del proletariado y de los campesinos» [108].

Puesto que el contacto entre esos dos mundos, el de la ciudad y el del campo (que incluía a los pequeños pueblos, caseríos y villorrios), era inevitable, es comprensible que, en palabras de R. MacMullen, «los dos mundos se consideraran, el primero al segundo como torpe, estúpido, ignorante, incivilizado; el segundo al primero, como desconcertante, extorsionador y arrogante» [109].

10. CIUDADANOS Y EXTRANJEROS

En un esfuerzo por apreciar la psicología de la época, A. Burford concluyó que en el mundo grecorromano «había dos preocupaciones estrechamente unidas, que eran fundamentales en el pensamiento de la mayoría de los hombres libres acerca de su posición política y económica. La primera estaba en relación con la pregunta de si uno era o no un ciudadano, y si no lo era, a qué sector (de la sociedad) pertenecía. La otra, con la de si poseía alguna tierra o no, y si no, quién la poseía» [110].

En la cuestión de la ciudadanía hay que distinguir entre la del lugar de procedencia, es decir, del lugar en el cual se había nacido si se era libre —el esclavo nacido como tal simplemente no tenía ciudadanía alguna—, y la ciudadanía propiamente romana. Hacia finales del siglo I no era imposible obtener eventualmente ambas. La ciudadanía romana se pasaba de padre a hijo; era hereditaria. El que tenía ambas, no necesariamente estaba exento de las obligaciones inherentes a la ciudadanía no-romana en su ciudad y a la obediencia a las autoridades locales. Desde Augusto estaba prescrito que la doble ciudadanía no eximiese de la obligación de contribuir al fisco de su ciudad. Como es sabido, se podía apelar a la ciudadanía romana en caso de conflicto de intereses o de conveniencia, como, por ejemplo, en lo tocante al fuero judicial.

Según la legislación *romana*, las personas se clasificaban, en primer lugar, en libres o esclavos. Las personas libres eran jurídicamente ciudadanos romanos o extranjeros (*peregrini*). Los esclavos no tenían ciudadanía. La situación era parecida en Asia Menor, con la diferencia de que, además de los ciudadanos propios de la ciudad y los extranjeros, estaban eventualmente los ciudadanos romanos, que constituían una categoría jurídica en sí misma. Algunos, por diversas razones, tenían las dos ciudadanías, la una no anulaba a la otra (y éste fue el caso de Pablo según Hch 21,39; 22,26ss).

Hasta principios del siglo III d. C., pocos en Oriente tenían la ciudadanía *romana*, excepto en las colonias de creación romana y algunas ciudades privilegiadas por alguna poderosa razón; recuérdese el caso de Pablo de Tarso (Hch 22,25-28). Uno de los medios para adquirir la ciudadanía romana era servir en el Ejército romano y haber sido honrosamente licenciado de él. Los aristócratas procuraban obtenerla mediante gestos de beneficencia en favor del emperador, que era el que la concedía a los no nacidos en Roma o en alguna colonia en Italia. El emperador se inclinaba por conceder la ciudadanía

---

[107] *Greek City*, 295. Nótese la diferencia que Jones hace entre ciudad y pueblo, sobre la que he llamado la atención al inicio del capítulo.

[108] *Op. cit.*, vi. Más ampliamente, sobre las condiciones económicas en que vivía la mayoría de los campesinos, M. I. Finley, *Ancient Economy*, cap. V; R. MacMullen, *Roman Social Relations*, cap. II, y más centrado en Asia Menor, M. Rostovtzeff, *op. cit.*, cap. VII.

[109] *Op. cit.*, 15.

[110] *Craftsmen*, 28.

romana a la nobleza aristocrática que claramente le demostraba su fidelidad [111].

Inicialmente, la ciudadanía romana era un privilegio. A partir de Claudio fue vista como un medio para unir el Imperio y asegurar la fidelidad de los extranjeros, particularmente de los poderosos. Con el paso del tiempo, ya en el siglo II, la ciudadanía romana se otorgaba cada vez con mayor facilidad, pero también perdía su atractivo, excepto el de poder apelar por ello a la protección y al trato jurídico romano. Quien tomaba la ciudadanía romana asumía un nombre romano (*nomen*), a menudo el de su patrocinador o el del emperador; Saulo asumió por eso el de Pablo (no sabemos quién fue su patrocinador).

Para poder ser ciudadano romano era necesario haberse «romanizado», lo que se expresaba sobre todo mediante el conocimiento de la lengua latina, que era tomado como un claro indicio de asimilación del estilo de vida romano [112]. Debemos recordar que el latín se hablaba solamente en Italia, particularmente en Roma, y entre romanos. En el Oriente, además del idioma propio de la ciudad o región, la *lingua franca* era el griego (en el que escribieron los autores del Nuevo Testamento para las diferentes comunidades, desde Antioquía/Siria hasta Roma).

El atractivo de la ciudadanía romana residía en particular en el hecho de que daba a quien la poseía un carácter de exclusividad; lo distinguía de muchos otros individuos, especialmente de los extranjeros, le daba acceso a los privilegios inherentes a la ciudadanía y también a los grupos más privilegiados de la comunidad, si se pertenecía a las altas esferas sociales. La ciudadanía le permitía poseer tierras dentro de los límites de la ciudad, entre otros privilegios. Desde mediados del siglo I d. C., los ciudadanos romanos no pagaban impuestos, además de ser protegidos por una serie de leyes, a lo que Pablo, según Hechos, se acogió varias veces.

[111] Acerca de la ciudadanía romana, cf. particularmente A. N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, y más suscintamente J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 312-319, y A. Burford, *Craftsmen*, 28-43.

[112] B. Levick, *Roman Colonies*, 130s, 186s.

Las ciudades en la región de Asia Menor eran complejas en cuanto a su población. Si se hallaban en un lugar de gran movimiento comercial y eran punto de confluencia de muchos caminos, o centros administrativos importantes, contaban sin duda con un alto porcentaje de extranjeros. Tal era el caso de muchas ciudades a lo largo de la costa occidental de Asia Menor. Aunque legalmente considerados por los nativos como *paroikoi* (equivalente a los *peregrini* romanos), muchos extranjeros se asentaron en estas ciudades y en la práctica adquirieron carta de ciudadanía, pues allí formaron su hogar, considerando la ciudad como su patria e invirtiendo probablemente algún dinero en su favor. El término *paroikos* se ha encontrado con relativa frecuencia en inscripciones, lo cual sugiere que se trataba de una categoría social (y política) en sí misma [113].

Esa mezcla de personas de origen diverso significaba relaciones sociales diferentes a las que se dan de ordinario cuando la población está formada casi exclusivamente por nativos, como era el caso de algunas ciudades antes de la expansión romana y lo fue durante mucho tiempo aún en pueblos y ciudades apartados de los centros antes citados. Las nuevas razas traían nuevas costumbres e ideas, de modo que no sólo se iba alterando etnológicamente la configuración humana de la ciudad, sino también su idiosincrasia [114].

Los *residentes* extranjeros o *paroikoi* eran por lo general personas de suficientes recursos económicos. Muchos de ellos fueron verdaderas fuerzas productivas para la ciudad, personas trabajadoras y de empresa. Se hace referencia a su trabajo en el campo, en hilandería, tintorería, curtiduría, albañilería, panadería, cerámica, etc. Según M. Rostovtzeff, junto con los esclavos y artesanos, los *paroikoi* constituían la clase obrera del

[113] Para más detalles, véase el bien fundamentado estudio de H. Schaefer, «Paroikoi», basado en testimonios arqueológicos y literarios. Según J. H. Elliott, *A Home for the Homeless*, cap. 1, la primera carta de Pedro estaba dirigida a los *paroikoi* en su sentido socio-político, y no espiritual como se suele interpretar. Igual opinión expresó L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, Gotinga, 1978 *passim*.

[114] W. A. Meeks, *Primeros cristianos*, 30s.

Imperio que producía los bienes requeridos y consumidos por las ciudades [115].

De la aceptabilidad e integración de ciudadanos romanos y particularmente de judíos en la sociedad en Asia Menor nos ocuparemos ampliamente más adelante. Hay que tener presente que en muchas ciudades se permitía que los extranjeros se uniesen y viviesen en comunidad, como en una especie de ciudad dentro de la ciudad, conocida como *politeuma*. Esto les daba cierta independencia, siempre y cuando respetasen las leyes y costumbres de la ciudad donde residían. Un caso concreto era el de los judíos, de quienes trataremos con posterioridad.

También formaban parte de esta categoría los exilados y refugiados, así como los esclavos. *Paroikia* era la condición de la mayoría de los judíos en la diáspora. No siendo ciudadanos, los *paroikoi* estaban excluidos de las votaciones, de la posibilidad de ocupar cargos municipales, y de otros privilegios y protecciones ciudadanos. Los *paroikoi* se situaban social y jurídicamente debajo de los que eran plenamente ciudadanos, pero estaban en general mejor considerados que los esclavos y los libertos, en razón de la importancia concedida a su condición de nacidos libres. Por la prolongada residencia en una ciudad y la participación activa en su vida, el *paroikos* llegaba a ser reconocido como parte integral de la misma, y hasta obtener algún día por favor la ciudadanía, especialmente si era generoso con la ciudad. Ser *paroikos* era de más prestancia social que ser un extranjero (*xenos*).

11. EL EJERCITO

Había un sector de la población del Imperio Romano cuya presencia en ciertos sitios era notoria y a menudo desempeñaba un papel importante en las ciudades: el Ejército. Su presencia no era manifiesta en todas las ciudades, ya porque simplemente no estaba allí, o porque estaba acantonado en alguna zona destinada a su residencia. Los soldados estaban

[115] *Social and Economic History*, 345s.

destacados especialmente en las zonas fronterizas y en las ciudades de administración central romana. Ciertamente no estaban en los pueblos. El total de legiones nunca fue más de treinta en el Imperio. Según Tácito, hacia el año 23 d. C. cuatro legiones estaban acantonadas en Siria; Tácito no menciona otra presencia de tropas en Asia Menor, lo cual no excluye que hubiese cohortes romanas en algunas ciudades importantes, como Efeso o Laodicea [116].

En el último tercio del siglo I d. C. el reclutamiento militar era voluntario, no por leva, como lo había sido antes [117]. Para ser admitido en una legión romana era necesario ser romano y libre, aunque existía la tendencia a admitir también a los no romanos. Los que no eran ciudadanos romanos y deseaban formar parte del Ejército romano, eran admitidos en las fuerzas auxiliares (*auxilia*) [118]. Parte de los reclutas eran hijos de veteranos. Muchos de ellos procedían de familias campesinas [119].

El Ejército tenía su atractivo especialmente para los estamentos más pobres, ofreciéndoles la posibilidad de aprender una profesión, que luego les sería útil, y la seguridad de ser mantenidos por el Estado y de recibir una módica paga con la que podían ahorrar [120]. Formar parte del Ejército daba cierta prestancia

[116] *An.* IV, 5. Una legión constaba de diez cohortes; cada cohorte tenía 550 hombres aproximadamente (= seis centurias: cada una con algo menos de un centenar de hombres). Para más detalles, sobre la organización del Ejército romano, véase G. R. Watson, *The Roman Soldier*, cap. I y particularmente G. Webster, *The Roman Imperial Army*.

[117] G. R. Watson, *op. cit.*, y G. Webster, *op. cit.*, *passim*. G. Forni, *Il reclutamento*, *passim*, y H. Leclercq, «Militarisme», 1114s.

[118] Véase particularmente D. B. Saddington, «The development of the Roman auxiliary forces».

[119] Según G. Webster, *Roman Imperial Army*, 107ss, entre el tiempo de Augusto y el de Calígula, el 65 por 100 de los reclutas provenían de Italia. De acuerdo con la evaluación de inscripciones halladas, Webster concluyó que, entre el tiempo de Vespasiano y el de Trajano, solamente algo más del 20 por 100 provenía de Italia, y este porcentaje fue decayendo hasta llegar apenas al uno por ciento. Otros provenían de las colonias romanas lejos de Italia, sobre todo de Occidente, y cada vez eran más los reclutas no romanos. G. Forni, *Il reclutamento*, caps. IV a VI y Apéndice B, detalla el origen territorial de los legionarios.

[120] Hasta la época de Domiciano, los legionarios recibían 900 sestercios anuales, de los cuales se les descontaban para alimentación, parte de su ropa

social, e incluso abría la posibilidad de ascender si a uno se le encomendaba algún puesto administrativo y demostraba tener habilidad. A la hora de la jubilación honrosa, se recibía como recompensa (*praemia militiae*) un terreno en una colonia romana, o la suma de doce mil sestercios, que de una u otra forma constituía un seguro para el futuro y la vejez, si era bien administrado. Para los *peregrini*, formar parte del Ejército romano tenía un atractivo especial: la posibilidad de obtener la ciudadanía romana, con lo que se le abrirían muchas puertas, entre otras la de poder ocupar cargos administrativos municipales, e incluso la de subir socialmente hasta llegar a ser ecuestre [121].

La jubilación se materializaba por lo menos veinte años después del período de formación como recluta en una legión romana [122]. Los *auxilia* se jubilaban por lo menos veinticinco años después. A la hora de la jubilación, el individuo tenía entre cuarenta y cuarenta y cinco años de edad, y todavía estaba en condiciones de empezar una nueva carrera, que a menudo se relacionaba con lo que había aprendido o ejercido durante su servicio militar [123]. De hecho, los mejores arquitectos, ingenieros, albañiles y constructores de navíos habían sido militares [124]. Muchos pasaban su jubilación en alguna colonia romana (constituidas esencialmente por veteranos del Ejército), o en una ciudad donde habían estado de servicio. Allí se establecían y paulatinamente formaban parte de la población nativa, la mayoría de las veces con su familia, llevando la ventaja psicológica de la ciudadanía romana.

Durante el servicio militar, los soldados tenían que permanecer solteros, no así los altos oficiales. Obviamente, esta dura exigencia, a la que se añadía el hecho de que la mayoría prestaban su servicio militar lejos de su patria y de su familia, dio origen a lo que por la fuerza de la costumbre se convirtió en una frecuente y aceptable práctica: no sólo el florecimiento de prostíbulos, sino la formación de una familia en las afueras del campamento militar [125]. Tener una concubina e hijos «bastardos» no era raro. La situación legal podía regularizarse cuando el matrimonio le fuera permitido, bien por ascenso militar o bien por jubilación [126].

En tiempos de paz, el Ejército realizaba una valiosa actividad constructora, que en principio se hacía con fines militares, pero redundaba en beneficio directo de las ciudades y regiones donde realizaba su labor: los soldados contribuyeron a la construcción de edificios, caminos, puentes, cisternas, acueductos, canales, y obras públicas en general. El Ejército contaba con ingenieros y arquitectos de primera línea [127]. En las regiones menos desarrolladas, esto suponía un considerable empuje para el progreso y el bienestar de la población, y era una manera de integrar a los soldados en el mundo romano. Indirectamente era una tarea de «romanización», al menos en su aspecto externo. Por cierto, la tarea primera del Ejército era asegurar la permanencia de la paz. Por ello su

---

y armamento, unos 540 sestercios. Domiciano elevó la paga a 1.200 sestercios anuales. Pero, según el cargo y la especialidad, se podía ganar mucho más. Los *auxilia* apenas si recibían 400 sestercios, hasta que Domiciano duplicó su paga. Véanse al respecto G. R. Watson, *The Roman Soldier*, 89-114, y G. Webster, *Roman Imperial Army*, 256-260.

[121] Cf. G. Webster, *op. cit.*, 143s. G. Forni, *Il reclutamento*, 41-48, menciona una serie de casos de ascenso en la carrera militar y administrativa.

[122] G. Forni, *op. cit.*, 142ss, da una lista de casos conocidos de duración del servicio militar: el promedio era de veinticinco años, pero la tendencia era a servir más tiempo. En la tabla que ofrece en las pp. 135-141, Forni indica la edad de alistamiento en el Ejército: el promedio de edad era de veinte años, aunque algunos ya se alistaban a los trece años, mientras que otros aparecen recién alistados a los treinta y tantos años de edad.

[123] G. R. Watson, *The Roman Soldier*, 147-153, trata sobre la jubilación militar y sus beneficios.

[124] A. Burford, *Craftsmen*, 158.

[125] La razón para el celibato impuesto a los soldados se asemeja a una de las que frecuentemente se da para el celibato sacerdotal hoy: la rápida y total disponibilidad del soldado para servir y moverse de un lado a otro, sin echar raíces firmes que lo sujeten o le impidan ofrendar su vida si fuera necesario. Cf. J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 226s; H. Leclercq, «Militarisme», 1115.

[126] Recuérdese el episodio del soldado que hacía guardia en la prisión donde se hallaba Pablo, en Filipos: se bautizó él «y todos los suyos» (Hch 16,31-34). Los centuriones sí podían vivir casados y llevar sus familias consigo, razón por la que a menudo extendían su servicio militar más allá del límite obligatorio.

[127] G. Webster, *Roman Imperial Army*, 276s; G. R. Watson, *The Roman Soldier*, 73ss, 144s; R. W. Davies, «The Daily Life», 329ss.

mera presencia podía servir de freno a cualquier intento de violencia o subversión. Pero activamente eran los soldados quienes constituían las fuerzas del orden, el equivalente a nuestras fuerzas policiales [128]. Muchas ciudades tenían, además, su propia estructura policial.

Por su mentalidad militar y por estar lejos de su patria, el soldado se mantenía en general al margen de la población; no se mezclaba con ella. Vivía además en la periferia de la ciudad, con la posible excepción del tiempo que pasara con su «familia» o concubina. La población nativa lo veía como al extranjero que de hecho era. Socialmente, los soldados provenían de diversos estamentos y condiciones económicas, distintos niveles culturales e incluso diferentes orígenes étnicos; por lo general provenían de los niveles sociales «bajos». Los altos mandos (el *legatus legionis*, los tribunos, centuriones) generalmente provenían de la clase ecuestre o eran allegados a ella.

Dada la gran importancia que tenía la religión romana en el mundo militar, es perfectamente comprensible que fueran excepcionales los casos de conversiones, tanto al judaísmo como al cristianismo. La fidelidad jurada al emperador era indisociable del culto imperial e irreconciliable con el judaísmo y el cristianismo [129]. Los judíos, y por extensión los cristianos (considerados por Roma hasta el último tercio del siglo I como una secta judía), estaban dispensados del servicio militar precisamente por razones religiosas.

[128] R. W. Davies, *art. cit.*, 321-324; G. Webster, *op. cit.*, 262. G. Forni, *Il reclutamento*, cap. IX, expone la condición social de los soldados.

[129] Cf. H. Leclercq, «Militarisme», 1116-1120; J. Helgeland, «Roman Army Religion», in *ANRW* II 16/2, 1470-1505. El hecho es que, como apuntó G. Watson (*The Roman Soldier*, 133), el cristianismo no penetró en el Ejército romano porque «el Ejército romano fue el último refugio de paganismo». Lo que no sabemos es si los pocos convertidos siguieron en el servicio militar. En Lucas, en particular, los militares romanos son presentados con simpatía: incluso defienden a los cristianos; Pilatos a Jesús, y varios a Pablo. Véanse además las perspicaces observaciones de K. Wengst, en *Pax Romana*, 113-122.

12. LA EDUCACION

Por lo pronto, la educación romana era considerablemente distinta de la griega, cuyas raíces, principios y orientaciones se preservaron en el Oriente. Pero la educación romana fue rápida y profundamente influenciada por la griega [130]. Horacio afirmó que «la Grecia vencida conquistó a su vez a su conquistador salvaje y aportó la civilización a la bárbara Lacio» [131]. Sobre la relación cultural entre ambos mundos y sus consecuencias trataremos más adelante.

Igual que hoy, la educación se podía recibir en escuelas públicas o por tutoría. La escuela pública, dirigida casi exclusivamente a los varones (las mujeres se solían quedar en casa), funcionaba en cualquier local, pero generalmente en los gimnasios [132]. En algunas ciudades era gratuita, pero en la mayoría de ellas había que pagar una cuota mínima al maestro, que por lo general estaba muy mal pagado [133]. Se era maestro por vocación. La educación pública, subvencionada, se fue extendiendo a partir del siglo I d. C. [134]. Si bien en principio estaba abierta a todos, la escuela pública era frecuentada sobre todo por personas pudientes. Los hijos de los sectores más humildes de la población tenían que trabajar, o no eran admitidos a la escuela por algún prejuicio, o simplemente no tenían dinero para pagar al maestro. La aristocracia, por su parte, educaba a los miembros de su familia preferentemente por medio de un tutor privado; si la familia era romana, prefería un tutor o preceptor griego. La educación era un privilegio de la gente acomodada, de las familias que ocupaban puestos de autoridad.

La escuela estaba orientada a preparar para la vida pública y para las funciones que se habrían de ejercer en ella, espe-

[130] Para más detalles, cf. M. P. Nilsson, *Die Hellenistische Schule*, Munich, 1955, y más concretamente H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation*, 356-373.

[131] *Ep.* II,1.156.

[132] Es sabido que en griego la educación se llamaba *paideia*, entrenamiento o formación de los niños (*paidos*). En latín se llamó *humanitas*, humanización.

[133] Según Juvenal, X, 116, un maestro que reunía a treinta alumnos podía ganar lo que un obrero cualificado, un albañil o un carpintero.

[134] Cf. Plinio, *N.H.* IV, 13.

cialmente en el foro político y en la Administración. La educación en Oriente era la misma en todas partes: se regía por el sistema griego. La formación básica era dada por un *grammatistês*, que enseñaba lectura y escritura. Como texto utilizaban los autores clásicos: Homero, Eurípides, Demóstenes, Menandro, Heródoto, y otros más modernos, de cuyas obras se memorizaban partes. Por eso se han encontrado tantas citas de autores clásicos en inscripciones y escritos de esa época. San Pablo aludió a Aratus (Hch 17,28) y a Menandro (1 Cor 15,33). Desde el inicio se cultivaba el idioma (gramática, vocabulario, composición). En una etapa posterior, bajo la dirección de un *sophistês*, la educación consistía en el estudio de la retórica y la oratoria, el arte de manejar las más variadas maneras de hablar acerca de cualquier tema [135]. Para eso se estudiaban discursos famosos, entre ellos los de Demóstenes. La oratoria se practicaba en los foros, en las plazas, en las esquinas. Estaba en los labios de filósofos y peripatéticos (a ello recurre con ironía Pablo, por ejemplo, en 1 Cor 2, y 2 Cor 11-12). Las competencias en oratoria eran conocidas; la oratoria era fundamental en el teatro, otro centro de culturización. Además del estudio de autores clásicos y filósofos, la educación incluía algo de matemáticas, música y gimnasia; según los textos y el proceso mismo de análisis de autores, se aprendía historia, mitología, moral [136].

El cultivo del idioma lo permeaba todo. Los griegos estaban orgullosos de ello, y lo contagiaron a los romanos: un romano que se tenía por culto conocía griego, además de latín. En pocas palabras, en el griego-helenista estamos ante un pueblo conocido y reconocido por su cultura, que más allá de la retórica se extendía a las artes plásticas (pintura, cerámica, escultura, arquitectura). Esto lo atestiguan las bellas obras de arte que nos han legado. Belleza y cultura son dos lados de la

[135] Para un estudio a fondo, cf. D. L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Nueva York, 1957. Quintiliano, orador latino del primer siglo, da muchos detalles de esa época en su *Institutio Oratoria*; cf. también Dión Crisóstomo, el *Or.* XVIII, dedicado a la retórica.

[136] H. I. Marrou, *Histoire*, 372-398, describe la educación misma, incluidos los *curricula*.

misma moneda. Son fruto de un alma, el alma de raíz griega. Y en mayor o menor grado, algo de esto fue absorbido por los cristianos, como lo evidencian los escritos del Nuevo Testamento.

EL ASPECTO ECONOMICO

La vida del hombre se organiza en una sociedad. La que nos interesa es la sociedad que constituye una *ciudad*, en contraste con una aldea o un pueblo, ya que las comunidades de la iglesia naciente eran predominante, si no exclusivamente, urbanas. A comunidades formadas en ciudades se dirigieron los escritos que constituyen el Nuevo Testamento. Al decir «ciudad» hay que pensar tanto en su sentido de lugar y extensión geográficos, como de configuración social. Y su configuración social es inseparable de sus medios económicos. Es decir, la vida del hombre está inevitablemente afectada por su relación tanto con sus semejantes como con su *habitat* natural, que se traduce en lo que conocemos como economía.

Junto con el «capital humano», el ingrediente más importante en la economía de una ciudad, así como de la región en la que se sitúa, es el conjunto de sus condiciones físicas y recursos naturales: si la tierra es fértil o árida, si cuenta con ríos que permitan el crecimiento de flora y fauna, si se encuentra en terreno rocoso y montañoso o en terreno plano, si está cerca del mar o cuenta con rutas de comercio, si hay minerales, etc. [1]. Indudablemente, los ríos constituían un

[1] Para una visión panorámica bien informada e informativa, véase en particular D. Magie, *Roman Rule*, esp. caps. II, XI y XIX, y sobre todo el hasta hoy no superado estudio de conjunto de T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor»; ambas obras son de consulta obligada. Estrabón da algunos detalles interesantes sobre la región como él la veía en su tiempo, a inicios del primer siglo d. C., en su *Geografía*, XI a XIV.

factor de gran importancia, ya que proveían el agua necesaria tanto para la agricultura como para el consumo humano; los ríos daban vida a los valles, y en relación a ellos se abrían las rutas y caminos. En opinión de D. Magie, conocedora profunda de la región, «los ríos eran los factores principales en el desarrollo de la vida cultural y económica de Asia Menor» [2].

El otro factor importante en el desarrollo económico era, obviamente, el humano, no sólo como fuerza productora y ejecutora, sino en su condición de factor determinante: el hombre planifica, coordina, distribuye tareas y beneficios. La voluntad del hombre desencadena el proceso económico.

1. RECURSOS NATURALES EN ASIA MENOR OCCIDENTAL

Asia Menor era parte del reino de los seléucidas (que se extendía hasta el Lejano Oriente). Constituía la vasta región que se encuentra en la parte oriental de la actual Turquía, frente a Grecia, con Izmir (antigua Esmirna) como su ciudad más importante. Era diferente de lo que a partir del año 133 a. C. vino a constituir la *Provincia romana* de «Asia», formada por sólo una parte de la antigua Asia Menor, que incluía las regiones de Misia, Lidia, Caria y Frigia. En este estudio hablaremos, como es costumbre, de Asia Menor, aunque en el Nuevo Testamento se habla más bien de «Asia» sin más (Hch 2,9; 6,9; 16,6; 2 Cor 1,8; 2 Tim 1,15; etc.). Se trata de una vasta región formada por grandes explanadas y rugosas montañas, fértiles valles y áridas extensiones. Una simple mirada al mapa [3], nos permite darnos cuenta de que la mayoría de las ciudades y pueblos se encontraban a lo largo de las costas mediterránea y egea, o muy cercanos y conectados con ellas [4].

[2] *Roman Rule*, 37.

[3] Véase pág. 110.

[4] Véase D. Magie, *Roman Rule*, cap. II, y T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 599-607, donde se describe el terreno y el clima desde la perspectiva económica.

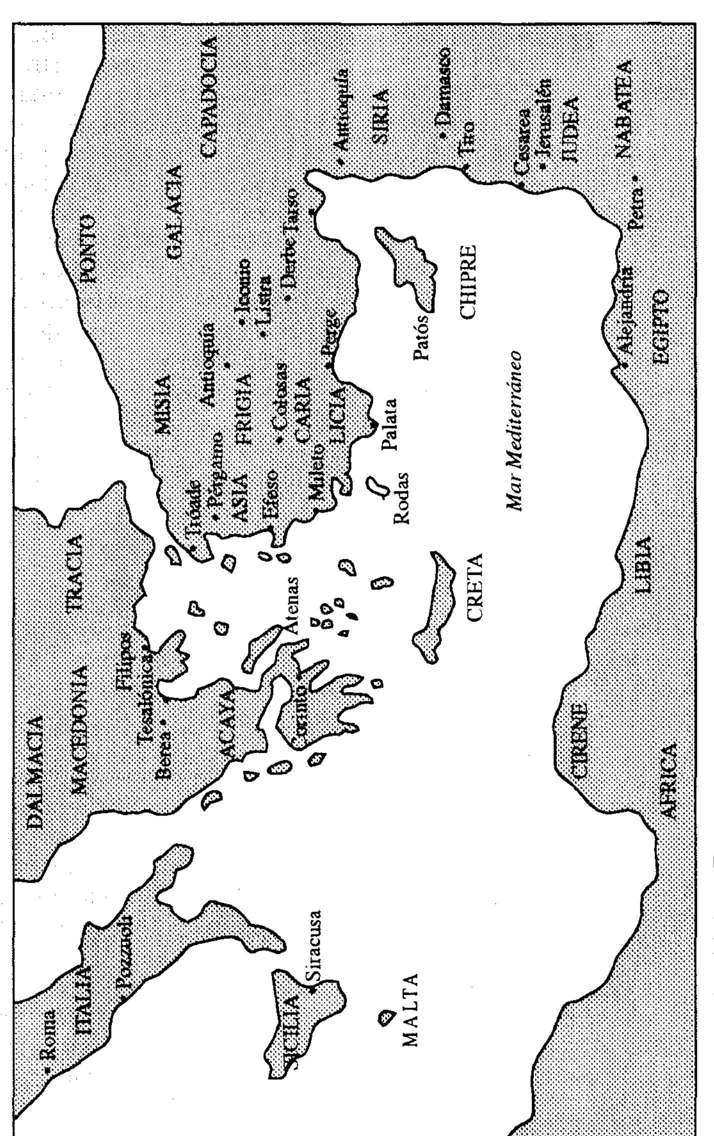
La región de *Misia* contaba con tierras muy fértiles para la agricultura y el pastoreo. El valle de Caicus, cerca de Pérgamo, era proverbialmente el granero de la región: cereales, avena y granos crecían abundantemente allí [5]. Debajo, la región de *Lidia* era probablemente la más rica: en la zona costera y en los bajos valles se cultivaban vegetales y frutales diversos; sobre todo abundaban viñas e higueras en los valles de Meander, Caister y Hermus. Gran parte de sus frutos eran exportados. En las laderas crecían gran cantidad de olivares y de árboles de buena madera; eran especialmente cotizados los robles. En las regiones montañosas abundaban los minerales y las canteras. Más al sur, en cambio, la región de *Caria* era considerablemente pobre en la costa: producía apenas lo necesario para alimentar a sus habitantes, igual que la contigua región de *Licia*. Sin embargo, ambas regiones contaban en su interior con extensos bosques, especialmente de pinos, y con abundancia de frutales. En casi todos los valles de Asia se cultivaban uvas y olivos, cuyos frutos eran comercializados y exportados.

Las ciudades situadas a lo largo de la costa contaban con una rica fauna marina, y un buen número de ellas disfrutaba de los beneficios propios de toda ciudad portuaria, como valor añadido a sus riquezas, por el fomento de las importaciones y exportaciones. Este era el caso de las ciudades que se hallaban en las costas de Lidia y de Caria.

Siempre que las condiciones lo permitían, además de vegetales diversos se cultivaban cereales, producto de primera necesidad en la dieta alimenticia de esa parte del mundo. Pero no todas las zonas producían la cantidad que necesitaban; así, por ejemplo, Mileto y Samos dependían de la importación de cereales para alimentar a sus habitantes, mientras que la región de Pérgamo los exportaba generosamente.

Según el tipo de terreno y de clima, en la parte occidental de Asia Menor se criaba ganado ovino y caprino, útil no tanto por su carne y su cuero como por su lana y leche. Como en otras partes, los bueyes eran usados para arar y para arrastrar carretas.

[5] Polibio XVIII, 16; Livio XXXII, 40.8; Galen, *De Alim. Fac.* I, 13-18.



Escenario geográfico del Nuevo Testamento.

Por diversas citas sabemos que en Asia Menor se criaban aves de corral y también se daba la apicultura para obtener el azúcar de la miel (no había remolacha ni caña de azúcar).

Las riquezas naturales se obtenían de las zonas montañosas, particularmente los metales preciosos (oro y plata), así como el cobre, hierro, plomo y los colorantes. A estas riquezas geológicas hay que añadir la existencia de canteras, especialmente de mármol.

En síntesis, podría decirse que la afirmación de Cicerón sobre las riquezas de Asia Menor era correcta, especialmente en referencia a la parte occidental, donde se concentraba la mayoría de la población:

> «Asia es tan rica y fértil que fácilmente supera a todas las tierras en la fertilidad de su suelo, la variedad de sus productos, la extensión de sus pastos y el número de cosas para exportar» [6].

A eso ayudaba considerablemente el buen clima de la costa occidental (egea), con la suficiente cantidad de lluvia durante el año y la ausencia de temperaturas extremas. En la apreciación de T. R. S. Broughton, «la vegetación de la región costeña y los bajos valles es completamente mediterránea» [7], es decir, frondosa.

2. VIDA EN LAS CIUDADES [8]

Cualquiera que visite los restos arqueológicos de las ciudades de antaño, se quedará sorprendido de su reducida ex-

[6] *Pro Leg. Man.*, 14. Para más detalles, el lector interesado puede consultar los artículos pertinentes en la *RE*, así como la mina de información que constituye el estudio de Broughton, «Roman Asia Minor», pp. 607-617 sobre la agricultura; pp. 617-620 sobre la fauna, y pp. 620-626 sobre la minería.

[7] Art. cit., 603.

[8] En este apartado emplearé el término «ciudad» en el sentido que hoy le damos y no en el de la Antigüedad, discutido al inicio: la *polis* como vasto territorio que incluía todas las tierras de una u otra manera ligadas al centro administrativo.

tensión, especialmente tratándose de lo que en aquellos tiempos eran las grandes ciudades: Corinto, Efeso, Pérgamo, Tarso, Atenas y Roma, como capitales, ciertamente eran extensas. De Alejandría y Damasco, entre otras ciudades del Imperio Romano, no conocemos su extensión, pues en ambos casos la ciudad antigua se encuentra debajo de la moderna. El tamaño «reducido» de las ciudades de esa época se explica por el simple hecho de que, por un lado, la población era muchísimo más reducida de lo que nos imaginamos, y, por otro, gran parte de la población o no tenía casa (solamente los ricos poseían casa propia) o vivía en una casa o choza provisoria en las afueras. Recuérdese que el carácter de «ciudad» se debía a la aglomeración de edificios *públicos* (teatros, templos, ágora, etc.), y no a la posible extensión del área residencial. Que esto es así se deduce fácilmente del hecho de que apenas si se encuentran restos de muchas «ciudades» cuyos nombres conozcamos; es excepcional encontrar restos pertenecientes a las estructuras de pueblos, aldeas y caseríos. Según R. MacMullen, la densidad media de la población era de quinientas personas por hectárea en las ciudades [9]. La importante ciudad de Antioquía en Orontes apenas si era algo más extensa que la actual Antakya en Turquía, cuya periferia se puede recorrer tranquilamente en medio día, y, sin embargo, se calcula que su población en el siglo I d. C. era aproximadamente de 150.000 habitantes, el doble que hoy [10]. La ciudad de Efeso y sus alrededores contaba con unos 200.000 habitantes (su teatro tenía una capacidad de 25.000 espectadores aproximadamente). Pérgamo tenía una población de unas 100.000 personas [11]. Si se comparan estas ciudades con las de Italia, se observa de inmediato que la densidad de población de las ciudades de Asia Menor era considerablemente mayor. Pompeya, por ejemplo, la ciudad mejor conservada, albergaba apenas 20.000 habitantes, en amplias casas, que hoy son objeto de admiración para el turista. Eso significa que, «la vida transcurría en las calles y en las aceras, en las plazas y en los pórticos...», como indicó W. A. Meeks [12], y una parte de la población probablemente vivía en la periferia, en habitaciones frágiles, que nos daría una impresión de barriada, chabolas o suburbio.

[9] *Social Relations*, 62s.
[10] W. A. Meeks y R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch*, 8.
[11] T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 814s, ofrece una estimación de las extensiones territoriales de las diversas provincias de «Asia Menor», y también de sus habitantes, aunque no nos informa sobre la extensión teritorial y la población de las ciudades mismas. Según J. Gagé, *Les classes sociales*, 153, en una ciudad media se alojaban entre 5.000 y 8.000 habitantes.

La ciudad

Ya he indicado anteriormente que las ciudades de Asia Menor se asemejaban muchísimo unas a otras, tanto en su disposición, su despliegue arquitectónico y sus servicios, como en su estructuración social y nivel de comodidades (desarrollo). De hecho, la disposición básica era sustancialmente la misma en la mayor parte de las ciudades del Oriente del Imperio Romano.

Toda ciudad importante estaba rodeada de murallas, con una gran puerta de acceso, que se cerraba de noche. La extensión de la ciudad solía estar en relación directa con su fasto y la cantidad de sus construcciones. Dos grandes «avenidas» empedradas, y en las grandes ciudades embellecidas con columnas (que solían sostener un tejado), marcaban su distribución: el *cardus maximus* (el eje norte-sur) y el *decumanus maximus* (el eje este-oeste). Estas avenidas convergían en la plaza principal (ágora o foro). En su periferia se encontraban los edificios más importantes, y era allí donde lógicamente convergía la mayoría de la gente y por donde se pasaba con frecuencia, sobre todo si la ciudad era pequeña. Allí o en un lugar cercano estaba el centro comercial, punto también de encuentro y reunión de charlatanes, oradores y filósofos.

Hay que tener presente que las casas eran pequeñas y en ellas se permanecía sólo el tiempo indispensable. La mayor

[12] *Primeros cristianos*, 55.

parte del día se pasaba fuera de la casa, y más aún en la larga temporada de calor en el sur de Asia Menor. Esto daba relieve al uso de los lugares públicos como centros de reunión, tanto para hombres como para mujeres, de los más variados estamentos sociales y condiciones económicas, especialmente cuando había reuniones para algún acontecimiento importante.

Perpendiculares a las grandes avenidas se hallaban varias calles más estrechas, con casas adosadas (pequeñas en comparación con las nuestras), formando barrios. Las canalizaciones para desagüe corrían a lo largo de las calles. Algunas casas tenían un patio a la entrada. Su construcción era sólida, alcanzando algunas de ellas dos o tres pisos. Las casas más grandes y las villas estaban generalmente en la periferia. Los templos, edificios públicos, gimnasio, baños, teatro, etc., estaban dispersos por la ciudad según el lugar topográfico más conveniente, pero la mayoría se encontraban en torno al centro mismo o ágora principal.

Cuando se observa el número de casas sólidamente construidas (obviamente hoy en ruinas), y se tiene en cuenta la población de la ciudad, surge la natural pregunta anticipada anteriormente: ¿dónde vivía toda la gente? Sorprende que hubiera tan pocas casas de material noble, tan poco espacio dentro de la ciudad, ocupado casi exclusivamente por construcciones de carácter público.

Las habitaciones

En su estudio sobre las condiciones habitacionales de las tres grandes ciudades romanas que han quedado íntegramente al descubierto, Ostia, Pompeya y Herculano, A. G. McKay constató que el número de residencias privadas era proporcionalmente pequeño: del total de la población, menos del diez por ciento vivía en *domi* o casas acomodadas, un gran porcentaje vivía en *insulae* o complejos habitacionales, o se acomodaba en un cuarto detrás del taller en el que trabajaba. Aproximadamente un veinte por ciento era demasiado pobre para

tener un lugar protegido, fijo y seguro donde dormir [13]. Los esclavos no solían contar con habitaciones privadas, sino que se acomodaban en algún rincón, en un cuarto de trabajo, o varios compartían juntos un cuarto habilitado para ellos [14].

Las *insulae*, en buena medida análogas a nuestros edificios de apartamentos, eran las construcciones más comunes donde se alojaba la mayor parte de la población urbana con recursos económicos. Cada uno tendría un cuarto alquilado (o compartido con otro) en alguno de los tres o cuatro pisos del edificio. En muchas de estas construcciones el primer piso estaba dedicado a tiendas o centros de trabajos artesanales, donde también ocasionalmente se acomodaban los trabajadores [15]. Las villas, en cambio, eran amplias, generalmente de dos pisos, con patios (si eran romanas) o peristilos (si eran helénicas) y jardines, en torno a los cuales estaban las habitaciones. Ninguno contaba con cuartos de baño ni servicios afines, ni siquiera en el medioevo europeo. Para eso había precisamente baños públicos.

Lo dicho acerca de las casas en Italia difería en algunos aspectos de la realidad de Asia Menor, como se puede deducir de los restos arqueológicos; el afán por construir servicios habitacionales —por construir, en general— era mínimo en Asia Menor. Incluso las villas, tan numerosas en Italia, casi brillan por su ausencia en Asia Menor, aunque sabemos que había casas amplias, capaces de acomodar a muchas personas donde, por ejemplo, se reunían los cristianos (cf. Flm vv. 2.22). Esto lo puede constatar cualquiera que visite los restos de cualquier ciudad de Asia Menor, o que lea los informes arqueoló-

[13] Para más detalles, véase A. G. McKay, *Houses, Villas and Palaces*.

[14] Cf. W. L. Westermann, *Slave System*, 103s, 107, y M. Boudreau Flory, «Family in Familia», en *American Journal of Ancient History* 3 (1978), 79. A ellos aludió también Plinio, en *Ep.* II,17.22 y VII,27.13.

[15] Además del estudio de A. G. McKay, *Houses, Villas and Palaces*, véase también J. E. Packer, «Housing and Population in Imperial Ostia and Rome», en *Journal of Roman Studies* 57 (1967), 80-95. De acuerdo con Packer, un cálculo sobre 126 edificios en Ostia que tenían tiendas o talleres en el primer piso, indica que en conjunto podían alojar aproximadamente a 10.588 personas, o sea, un promedio de 85 personas en cada *insula*. En cambio, el promedio de habitantes por *insula* en una villa era de 34 personas.

gicos respectivos [16]. Por lo general, las casas no eran en Asia Menor ni tan elevadas ni tan amplias como las romanas, pero sí igual de sólidas. La estructura de las casas, igual que la de las ciudades mismas, seguía el patrón de la vecina madre Grecia, no de Roma.

Las riquezas

Así como el tamaño de las ciudades variaba, también era muy diversa la idiosincrasia de la gente, según el origen étnico y cultural del grupo predominante en la ciudad. Pero una cierta nivelación entre los diversos grupos se fue abriendo paso a lo largo de los siglos debido al hecho de formar todos ellos parte del Imperio Romano; eso puso fin a guerras tribales, creó un mayor intercambio e interconectó las grandes ciudades en una grandiosa red político-económica [17]. Ya hemos hablado antes de la composición étnica y social de las ciudades, por lo que remito a ello para este aspecto.

La riqueza de una ciudad dependía de muchos factores. Las ciudades pequeñas en Oriente, como las que se encontraban en Galacia y Bitinia, incluían vastos territorios. Tales ciudades eran por lo general mucho más pobres que las que se hallaban en la costa occidental, a lo largo del Mar Egeo, que eran ciudades portuarias o centros comerciales importantes.

[16] Véase, por ejemplo, la síntesis de H. K. Bebe, «Domestic Architecture and the New Testament», en *BA* 38 (1975), 89-104, además del citado estudio de A. G. McKay.

[17] Véanse, por ejemplo, las manifiestas semejanzas que aparecen a partir de la soberanía romana sobre cuatro ciudades importantes, estudiadas por W. Elliger, *Paulus in Griechenland*, a saber: Filipos, Tesalónica, Atenas y Corinto. Del mismo estudio se desprende también que no se justifica la nivelación de períodos históricos que todavía se encuentra en varios estudios sobre esa parte del mundo: a partir de la dominación romana las características propias de muchas ciudades empezaron a cambiar: este cambio se hizo más notorio desde el tiempo de Augusto. Véase al respecto el detallado estudio de G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*. Por tanto, es incorrecto identificar lo que fue propio de la vida y costumbres de algún pueblo o ciudad algunos siglos antes con lo que pudo ser más tarde.

Una ciudad como Efeso tenía considerables ingresos precisamente gracias a su puerto, su movimiento industrial, y también a la fama de sus templos y su diosa Artemisa (cf. Hch 19). Obviamente, la riqueza de una ciudad dependía de la presencia de familias ricas, y las manifestaciones de esa riqueza dependían de las donaciones de esas mismas familias en forma de monumentos, construcciones diversas, ornamentación o simplemente reparación y mantenimiento de lo ya existente. La riqueza de las familias en cuestión dependía sustancialmente de sus propiedades, en particular de sus tierras y de la productividad de éstas [18].

La importancia de una ciudad era inseparable de su fasto, expresión clara de su importancia y del orgullo de sus notables, de entre los cuales se constituían las instancias administrativas municipales. Indicios palpables de la categoría de una ciudad eran su capacidad de emitir moneda propia —los pueblos no la emitían— [19] y la organización de competencias deportivas a gran escala. Con algunas variantes y habida cuenta de la distancia que nos separa, la opinión del erudito M. Rostovtzeff era que «en cuanto a la comodidad, belleza e higiene, las ciudades del Imperio Romano, dignas sucesoras de sus padres helénicos, no eran inferiores a muchos pueblos europeos y americanos modernos» [20].

Hay que señalar que una de las fuentes de riqueza de una ciudad era su atractivo simplemente arquitectónico (sobre todo el de los templos), o más concretamente su capacidad de convocar a las personas, por ejemplo, en actividades deportivas, celebraciones religiosas, ferias, para lo cual debía contar con la infraestructura necesaria (estadio, anfiteatro, templo grande, ágora espaciosa), pues el flujo de personas significaba, desde luego, movimiento comercial.

[18] Cf. A. H. M. Jones, *Greek City*, 261-264.

[19] Véase al respecto C. H. V. Sutherland, *Coinage in Roman Imperial Policy*, Londres, 1951.

[20] *Social and Economic History*, 143.

El pueblo

La configuración externa y material de las ciudades grecorromanas era un aspecto importante desde la escala de valores de la aristocracia. Otra faceta de la realidad era la concerniente a la situación socioeconómica de los sectores menos afortunados de la población, que eran la mayoría. Tal como afirma Rostovtzeff, «las grandes masas de la población de la ciudad tenían ingresos muy módicos o vivían en extrema pobreza» [21]. Pero la riqueza, el esplendor y el fasto de una ciudad eran reflejo de su aristocracia, no de la mayoría (pobre) de la población.

Siendo la ciudad pequeña, se entrecruzaban pordioseros, esclavos, charlatanes, mercachifles, cambistas, a lo largo de las áreas con lugares públicos (ágora, mercadillos, plazas, baños, servicios higiénicos) y de tiendas o talleres, como todavía se puede observar en algunos pueblos del Cercano Oriente, o en zonas como la «ciudad vieja de Jerusalén». Como ya hemos dicho, la gente se reunía generalmente en el ágora, el gimnasio, el teatro, o en algún templo, sobre todo si se llevaba a cabo algún acontecimiento que la entretuviese.

En su apreciación como historiador de la Antigüedad grecorromana, R. MacMullen ofreció una vívida descripción de la manera en que probablemente transcurría la jornada de un hombre común de entonces:

> «Las zonas amplias estaban abarrotadas de gente, las zonas despejadas y los edificios públicos eran muy acogedores. El clima de gran parte de la cuenca mediterránea invitaba a la gente a vivir en el espacio abierto. Sus hogares no eran demasiado atrayentes: apretados, oscuros; tenían por mobiliario camas de paja y una cómoda con ropa y objetos de valor; en el suelo, una fogata para cocinar la sopa, que despedía humo hacia el techo, desde el cual, en una especie de hamaca, estaban suspendidos uno o dos bebés. Alejándose de tan deprimentes viviendas, los hombres satisfacían su sociabilidad en

[21] *Op. cit.*, 191.

> comedores y tabernas, se juntaban en las fuentes, en las esquinas, o allí donde las casas dejaban un espacio para una plaza, y pasaban perezosamente el día comprando y vendiendo» [22].

En Pompeya, por ejemplo, había cerca de un centenar de lugares de «desahogo», entre lugares públicos y tabernas, comedores y prostíbulos. Por cierto, no debemos olvidar los frecuentes juegos gimnásticos, el teatro, y otros entretenimientos, además de los charlatanes y peripatéticos en las plazas, y las celebraciones religiosas.

Las colonias romanas

Se llamaban colonias romanas (*coloniae civium romanorum*) las ciudades creadas por Roma, pobladas por veteranos de las legiones romanas que habían recibido como pago principal de su jubilación un terreno en alguna región todavía despoblada. Las colonias se crearon al principio con el fin de descongestionar la ciudad de Roma y de satisfacer el deseo de los veteranos de recibir como recompensa un terreno para cultivarlo o arrendarlo y así asegurar su futuro. Bajo Augusto las colonias se fijaron especialmente en las zonas fronterizas, sirviendo así a la vez de puestos de guardia. La mayoría de los colonos iban a lugares donde habían estado estacionados antes. Una colonia contaba con una población entre trescientas y seis mil personas. Recordemos que la mejor inversión y garantía económica era la posesión de tierras. Era más fácil y menos oneroso para el emperador pagar jubilaciones entregando tierras —que de hecho se repartieron generosamente—, que con dinero efectivo.

Julio César distribuyó tierras sobre todo entre los pobres, pero Augusto las otorgó en especial a los veteranos del Ejér-

[22] *Enemies*, 166s.

cito, constituyendo más de un centenar de colonias, más de la mitad de ellas fuera de Italia [23]. Lo cierto es que no había muchas colonias romanas en Asia Menor, y eran más numerosas en la parte oriental que en la occidental, abundantemente poblada desde hacía siglos. Se crearon más colonias en el interior de Asia Menor, y sobre todo en el occidente del Imperio (Galia, Hispania, Anglia, etc.) y en el norte de Africa [24].

3. EL SISTEMA Y DESARROLLO ECONOMICO

J. Bleiken señaló acertadamente que «nuestras fuentes literarias sobre la situación económica en el Imperio son extremadamente escasas» [25], más escasas aún con respecto al primer siglo d. C. en el Oriente. Lo poco que sabemos proviene de observaciones dispersas de la época, de lecturas entre líneas, y especialmente de cartas e inscripciones, decretos y edictos.

Si tuviésemos que calificar de alguna manera el sistema económico de aquella época, éste correspondería a lo que conocemos como sistema capitalista: política del *laissez faire* con libre competencia comercial y productiva, con fines de lucro personal [26]. En este sistema no entraba la más remota consideración humana hacia el trabajador, cuyo único valor era su capacidad productiva.

A finales del siglo I d. C., la «industria» principal del sistema

[23] B. Levick, *Roman Colonies*, llevó a cabo un estudio casi exhaustivo, aunque tomó como base para sus apreciaciones la colonia de Antioquía en Pisidia. Véase también G. W. Bowersock, *Augustus*, cap. IV, y K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, 65-74.

[24] Cf. A. H. M. Jones, *Greek City*, 60-64, y T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 632ss.

[25] *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 49. Columela es el único escritor (que sepamos) que tomó en serio la situación económica de su tiempo, como atestigua su obra *De re rustica*, que versa sobre la agricultura, aunque es más una obra literaria que una exposición sobre el tema.

[26] Así M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 93, y por cierto los estudiosos de ideología socialista.

económico grecorromano se basaba en la gran cantidad de pequeños agricultores, arrendatarios de tierras de grandes latifundistas que habían parcelado sus dominios. A ella le seguían a distancia las pequeñas industrias artesanales, y con ellas el comercio [27].

Los dos primeros siglos de nuestra era fueron de gran auge económico, especialmente el tiempo de los emperadores flavios. Una de las regiones que más aprovechó ese «boom económico» fue Asia Menor: Esmirna, Pérgamo y Efeso se convirtieron en sus ciudades más ricas [28]. Pero el progreso económico y el bienestar que de ello se derivaba quedaba casi exclusivamente en las esferas aristocráticas, hoy diríamos «burguesas». Las condiciones de vida de las masas trabajadoras —por no incluir a los pobres, mendigos e indigentes— no cambiaron mucho. Como veremos, los salarios no aumentaron y las necesidades vitales eran tan grandes para los menos afortunados en ese momento como lo habían sido antes. El que tenía poco o nada se quedó igual. Sólo los que trabajaban en el comercio como independientes, es decir, en pequeñas empresas artesanales, y alguno que otro afortunado agricultor, lograron mejorar su situación económica y material en razón del creciente movimiento comercial. Pero el grueso de los beneficios del «progreso económico» redundaba en favor de Roma y de sus ricos. Hasta qué punto era esto cierto se podía comprobar en el fasto de la ciudad de Roma, en las grandiosas villas, y en la multiplicidad de banquetes y orgías. Esto fue tomado como materia de reflexión crítica por satíricos de la época, especialmente Marcial y Ju-

[27] Cf. J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 61-66. Frente al parecer que expresara M. Rostovtzeff, *op. cit.*, 153, es opinión común entre estudiosos hoy que la fuente principal de ingresos la constituía el campo, no el comercio.

[28] Más ampliamente, D. Magie, *Roman Rule*, 582-586 y todo el cap. XXIV; también T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 734-794, que describió en detalle el progreso en tiempos de los Flavios, los Antoninos y los Severos. Desde la perspectiva comercial, véanse las informadas observaciones de K. Hopkins, «Taxes and Trade», 105s, donde muestra cómo el movimiento marítimo fue incrementándose a partir del siglo II a. C., hasta llegar a su climax a inicios del siglo II d. C.

venal, al igual que por escritores como Petronio y los filósofos estoicos [29].

¿A qué se debía ese florecimiento económico? Es incuestionable que estaba relacionado con la dominación y presencia romanas. El siglo I d. C. fue en general un siglo de paz en todo el Imperio, de ausencia de revueltas o rebeliones de trascendencia, con la notable excepción de la guerra judía a fines de la década del sesenta y de las persecuciones y hostigamientos contra judíos en Alejandría y en Antioquía/Siria hacia el mismo tiempo. Este clima de paz (la *pax romana*) permitió el progreso material y el desarrollo constructivo en las provincias romanas. El fin de las hostilidades entre pequeños feudos y reinos, la presencia militar romana y la eliminación de la piratería, proporcionaron la seguridad necesaria para abrir rutas de libre comercio e implementar otras. La protección romana introdujo en la región de Asia Menor la estabilidad necesaria para su progreso [30]. También contribuyó considerablemente a ese florecimiento económico la confianza depositada por Roma en la autoadministración de las provincias, permitiéndoles desarrollarse a su propio ritmo e impulso, respetando su idiosincrasia y sus costumbres, con la única salvedad de mostrar fidelidad y tributar a Roma. Cuando Roma empezó a intervenir más directamente en la Administración local de sus provincias, hacia inicios del siglo segundo, el auge económico empezó a declinar.

4. OCUPACIONES E INDUSTRIAS

Los tipos de trabajo en la ciudad eran casi tan variados

[29] Cf. K. Wengst, *Pax Romana*, 41ss; G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, 86ss, y G. E. M. Ste Croix, *Class Struggle*, *passim*, que, a pesar de su perspectiva socialista, muestra ser un espíritu crítico y bien informado. Las injusticias en la distribución de los beneficios económicos nos son bastante conocidas también por los escritos de diversos autores cristianos, empezando por el Nuevo Testamento (por ejemplo, Lucas y Santiago).

[30] Véase, en particular, D. Magie, *Roman Rule*, caps. XXIII-XXIV.

como la imaginación y los medios de desarrollo lo permitían: profesiones, trabajos manuales, artesanales y ocasionales.

Indiscutiblemente, las profesiones eran mejor consideradas en la sociedad que los otros tipos de trabajo. La profesión suponía un nivel cultural elevado, asociado con un área de especial habilidad, fundamentalmente intelectual. Entre éstas destacaban en particular los arquitectos, los abogados, los maestros y los médicos [31].

Los artesanos y operarios constituían la masa de los «pobres» (*penês*). Entre ellos podemos contar los trabajos de textilería, carpintería, metalurgia, joyería, o incluso de ingeniería [32]. Los artesanos tendían a establecerse unos cerca de otros, formando así una especie de barrios, donde también se podían obtener sus productos, como los restos arqueológicos han puesto en evidencia: calles donde residían zapateros, ceramistas, curtidores o joyeros, eran conocidas en Corinto, Atenas y Efeso, entre otras ciudades [33]. Los trabajos artesanales pasaban también a ser empresas familiares, tomando el cariz de pequeñas industrias. Por cierto, no faltaba quien estableciera una verdadera industria, contratando gente y produciendo a gran escala, incluso para la exportación, pero esto era excepcional.

El trabajo se realizaba generalmente en un pequeño cuarto, y allí mismo se vendía el producto acabado, si no se llevaba al mercado. En el mismo cuarto se almacenaba la materia prima, y también en la parte posterior (o en un altillo) se dormía. Muchos de los negocios eran familiares.

[31] Para más detalles, véase T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 849-857.

[32] S. M. Tregagiari, en su artículo «Urban Labour in Rome», 61-64, elaboró una impresionante lista de trabajos y oficios que se encuentran atestiguados en diversas inscripciones en Roma. Incluye oficios tan «exóticos» como afiladores, comadronas, engordadores de aves, anunciadores y afeitadores de sobacos. R. MacMullen, en *Roman Social Relations*, cap. III, y J. Macqueron, en *Le travail des hommes libres*, 159-231 (esp. 159-165), hablan ampliamente sobre el mundo de los trabajos artesanales, y Francotte-Gummerus, «Industrie und Handel», 1415-1422, ofrece información acerca de los trabajadores de pequeñas industrias.

[33] A. Burford, *Craftsmen*, 78-82.

La industria más importante en Asia Menor era la textil, especialmente de tejidos de lana [34], que implicaba todo lo que supone su preparación, teñido, hilandería y tejido propiamente dicho. Le seguían la curtiduría, la metalurgia y la cerámica, así como la industria vitivinícola (los vinos de Caria y de Lidia eran altamente cotizados) [35].

Como se ve, la vida económica se sustentaba en los productos de la naturaleza, en particular la agricultura y el pastoreo [36]. Sin éstos no había con qué comerciar. De hecho, muchas de las «industrias» y trabajos artesanales que se desarrollaban estaban en relación directa con los productos naturales de la zona, que constituían su materia prima.

Una de tantas tristes paradojas de ese mundo era que los artesanos y campesinos generalmente eran objeto de desprecio y mofa por parte tanto de los intelectuales como de los aristócratas, que debían su bienestar precisamente al sudor de aquéllos. Por cierto, no pocos artesanos eran esclavos. La designación «artesano» (*technê*) se aplicaba tanto a artistas, joyeros y ceramistas, como a albañiles, mineros, y afines [37].

Aparte de las industrias y trabajos artesanales, había otros pequeños negocios, más directamente relacionados con las necesidades humanas: peluqueros, panaderos (si bien el pan se solía hacer en casa), carniceros (que usaban en gran parte la carne sacrificada en los templos), prestamistas y todos los relacionados con la hospitalidad (hoteles, burdeles, tabernas).

Entre las ocupaciones más despreciadas por los que se consideraban virtuosos, estaban las relacionadas con el dinero:

[34] Cf. T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 817. Más información en A. H. M. Jones, «Die Bekleidungsindustrie».

[35] Para una exposición panorámica de las industrias en Asia Menor, cf. Broughton, *art. cit.*, 817-835. Véanse también D. Magie, *Roman Rule*, 46ss; M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 172-179, y Francotte-Gummerus, «Industrie und Handel», 1406s.

[36] Respecto a la agricultura como fuente de ingresos, véanse los minuciosos estudios de W. E. Heitland, *Agricola: A Study of Agriculture and Rustic Life in the Greco-Roman World from the Point of View of Labour*, Cambridge, 1921, y más al día, R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire*, 33-59, que abunda en cifras de índole económica.

[37] A. Burdford, *Craftsmen*, 15ss y *passim*.

prestamistas, cambistas y cobradores de impuestos. Los sistemas de créditos existían desde la Antigüedad. Los préstamos se hacían generalmente —como hoy— bien con fines comerciales, para algún negocio, o bien para pagar alguna deuda. La aristocracia se apoyaba entre sí, de modo que el que entre ellos necesitaba un préstamo, generalmente empezaba buscándolo entre sus iguales: dar algo en préstamo era una señal de amistad e imponía una obligación moral de retribución. Los de los otros estamentos sociales podían recibir préstamos de su señor, de su protector, o de un prestamista. La devolución estaba legalmente garantizada, so pena de ser despojado y vendido como esclavo (cf. Mt 18,23-34; Lc 12,58s).

Paradójicamente, los mayores prestamistas eran los adinerados, la gente de la aristocracia. El interés que se cobraba se situaba en general por debajo del diez por ciento [38]. Algunos prestamistas hacían las veces de bancos, prestando el dinero a un interés fijo (cf. Lc. 19,23; Mt. 25,27). Pero la banca no era segura como hoy, razón por la que muchos atesoraban su dinero en casa, sobre lo cual se ironiza a menudo en el Nuevo Testamento [39].

Finalmente, estaban los trabajadores eventuales. Estos eran personas libres que no tenían profesión o habilidad especial alguna que les permitiese trabajar independientemente como artesanos. Dependían de la ley de la oferta y la demanda de empleo: operarios, peones, mano de obra contratada. A menudo se les ofrecía algún trabajo duro. Un señor prefería pagar a un peón antes que exponer a su esclavo a un trabajo agotador.

Generalmente se contrataban personas (*misthotoi, mercenarii*) para dos tipos de trabajo: el campo y la construcción. A éstas se refiere la parábola de Jesús sobre el viñador que sale a diversas horas a contratar operarios para su viña (Mt 20,1-15), y también la severa recriminación que se lee en la carta de Santiago a los que no pagan a sus jornaleros (5,4). Tal como se observa en la mencionada parábola, estar de-

[38] Cf. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 179ss.

[39] Cf. Mt 6,19; 12,29; 13,52; 24,43; Lc 11,21s; Sant 5,1-6.

sempleado no se consideraba una deshonra, pues trabajar como contratado no era algo en sí deseable, sino un mal necesario al que se recurría en caso de extrema necesidad. El que trabaja como contratado lo hace para otro, y por tanto se asemeja a los esclavos: ha cedido su libertad. Ser un jornalero equivalía, en opinión de muchos, a situarse en el eslabón más bajo que un libre podía ocupar. Su sueldo, además, no era muy elevado, pues rivalizaba con el trabajo de esclavos [40].

Como ya he indicado, el ideal de vida de la mayoría era lo que Cicerón calificó como «ocio con dignidad» [41], lo que significaba no ocuparse en trabajos manuales, no el *dolce far niente*. Esa, indudablemente, era la filosofía de los acaudalados, es decir, de una minoría. Para la mayoría de la gente, sin embargo, el trabajo era el único medio de mejorar económicamente, o por lo menos de subsistir con dignidad y, por tanto, para ellos no era nada denigrante [42]. Como atestiguan no pocos epitafios, las personas se realizaban y eran exaltadas por sus ocupaciones y en relación a ciertos tipos de trabajos.

5. EL MUNDO COMERCIAL

El hombre oriental en tiempos del Imperio Romano era principalmente un hombre de comercio. Si antes la riqueza de alguien se medía con relación a sus propiedades (tierras y ganados), paulatinamente fue ganando importancia el comercio y el dinero como tal. Si antes se catalogaba a las personas por sus orígenes y su familia, poco a poco se las fue catalogando según su trabajo; recordemos la costumbre de referirse a las personas precisamente por su trabajo: «Jesús el carpintero» (Mc 6,3), «Simón el batanero» (Hch 9,43), «Lidia la comerciante en púrpura» (era de Tiatira, Asia Menor; Hch 16,14).

Vías de comunicación

El intercambio comercial entre diferentes ciudades (y pueblos) creció notablemente en torno al siglo primero antes y después de Cristo, debido a las mismas razones (ya mencionadas) por las que se dio el gran auge económico. A éstas hay que añadir la importancia de las rutas y los caminos abiertos y asegurados por los romanos. Una de las tareas constructivas del Ejército romano era precisamente la construcción y el mantenimiento de los caminos, destinados primordialmente a fines militares, pero igualmente útiles y habilitados para todo transporte [43]. Las rutas eran sólidas, amplias y extensas, como telas de araña, permitiendo la fácil comunicación, especialmente de las ciudades más importantes entre sí y de éstas con Roma; de ahí el famoso dicho «todos los caminos conducen a Roma» [44].

Para grandes distancias, si era posible, se prefería el transporte marítimo por ser el más económico y rápido, aunque a la vez era también el que más riesgos presentaba por razones climatológicas y por las corrientes submarinas [45]. Pero no se via-

---

[40] Cf. P. Garnsey, «Non-slave labour», 34-41. Sobre el tema, más detalladamente, G. E. M. Ste Croix, *Class Struggle*, 179-203; T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 839-849, y F. M. de Robertis, *Lavoro e lavoratori*, 52-63.

[41] «Cum dignitate otium» (*Pro Sexto* 98, 104); cf. Horacio, *Sat.* 2,6; Plinio, *Paneg.* 86,3.

[42] Más amplia y detalladamente, F. M. de Robertis, *Lavoro*, 21-42.

[43] G. Webster, *Imperial Army*, 276s; R. M. Davies, «The Daily Life of the Roman Soldier», 329ss; G. R. Watson, *The Roman Soldier*, 144s.

[44] El lector interesado puede informarse sobre las rutas en G. Radke, «Viae publicae Romanae», en *RE Sup.* 13 (1973), 1417-1686 (esp. 1666ss para Asia Menor), y más concretamente D. H. French, «The Roman Road-system of Asia Minor», y R. Chevallier, *Les voies romaines*, París, 1972, con amplia bibliografía, aunque casi exclusivamente francesa. Todavía sigue siendo valiosa fuente de información el estudio de M. P. Charlesworth, *Trade Routes and Commerce in the Roman Empire*, cuyo cap. V está dedicado a Asia Menor. Más suscintamente, D. Magie, *Roman Rule*, 39-42, y T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 860-868.

[45] Recordemos el famoso naufragio que compartió Pablo, narrado en Hch 27; cf. Luciano de Samosata, *Dialogi Marini*. Además de la nota anterior, más concretamente, K. Hopkins, «Taxes and Trade», 105s, y T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 857-860.

jaba por mar durante el invierno (entre noviembre y marzo: Hch 27,9-12; 2 Tim 4,13). Naves militares procuraban mantener los mares limpios de piratas.

Los grandes caminos estaban en esa época libres de bandidos, no así los caminos secundarios. Aquéllos eran amplios, estaban incluso empedrados (como se puede apreciar todavía hoy), de modo que facilitaban el viaje. En pocas palabras, la amplitud de las redes de comunicación, marítima y vial, permitía una gran movilidad, que era empleada no sólo con fines militares, sino también comerciales y migratorios, y por parte de los cristianos, para sus avances misioneros.

El comercio

Igual que hoy, antaño había una clara diferencia entre el comercio mayorista, el minorista, el negocio familiar y el industrial [46]. Naturalmente, en ciudades portuarias el comercio mayorista, de importación y exportación, era activo y estaba en relación directa con las facilidades de comunicación que permitiesen la distribución de los productos. Esto último dio a su vez origen al enriquecimiento de ciudades del interior que eran centros de comunicación multidireccional, como era el caso notable de Palmira en Siria y de Apamea en Frigia. El comercio minorista era mucho más activo aún. Limitado a la compra-venta dentro de la ciudad y sus alrededores, se llevaba a cabo por individuos o por pequeños grupos (en su mayoría familiares). El comercio minorista, obviamente, estaba en manos de muchas personas, casi todas ellas nativas del lugar, mientras que el comercio mayorista era generalmente controlado por grandes comerciantes, que en su mayoría eran ricos (muchas veces extranjeros), y podían mover el capital y establecer la organización necesaria [47]. El comercio minorista era dinámico en los mercados o centros de actividades comerciales

[46] Cf. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 153-172; T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 868-881; H.-J. Drexhage, «Handel I», 531ss; T. Pekáry, *Wirtschaft*, 96-101.

[47] Francotte-Gummerus, «Industrie und Handel», 1403s.

y también religiosas. Una efervescencia comercial se concentraba no sólo en los mercados, sino también en las ferias que se organizaban en torno a ciertas festividades, especialmente religiosas y deportivas, que atraían a gente de muchos pueblos [48].

De lo expuesto se obtiene fácilmente la impresión de que las provincias romanas, entre otras las de Asia Menor, gozaban de un apogeo y sobre todo de una actividad económica tal que la riqueza debía ser considerable. De hecho, todo indica que la región que más crecimiento y auge económico tuvo fue Asia Menor, especialmente a finales del siglo I d. C. Aunque el crecimiento económico era mucho mayor de lo que había sido antes y de lo que sería un par de siglos más tarde, la realidad era que, tanto la industria como el comercio, eran relativamente insignificantes; y mucho más lo era el campo. Sólo una minoría se dedicaba al comercio. Y los grandes beneficiarios eran en realidad pocos. El transporte era considerablemente caro; el precio del trigo, por ejemplo, se duplicaba por cada quinientos kilómetros que era transportado, lo que hacía que, en las regiones del interior muchos productos se cultivaran sólo para cubrir las necesidades de la región, ya que su exportación era desfavorable, excepto para productos muy cotizados y comercializables en ciudades donde vivían ricos que pudiesen pagar sus precios. Además, el mercado era muy limitado en los pueblos e incluso en no pocas ciudades, dado que la mayoría de la población no estaba en condiciones de comprar productos superfluos y se limitaba a adquirir los básicos e inmediatos, como lo eran naturalmente los alimentos y ocasionalmente alguna vestimenta o un utensilio. Más aún, la mayoría compraba lo más barato, que normalmente sería lo producido en el lugar, no lo importado. Por su parte, los campesinos cosechaban en primer lugar lo que ellos necesitaban, y consumían parte de sus propias cosechas. Sólo los

[48] *Ibid.*, 1405-1408, donde hallamos una descripción de las actividades comerciales en un típico mercado griego (como el de Delos). Algo similar se observa aún hoy en muchas partes, especialmente en el llamado Tercer Mundo.

que tenían grandes y ricas tierras sembraban para comercializar sus productos [49].

Por cierto, a través del comercio se unieron cada vez más las diferentes ciudades, y aumentaron para los sectores menos favorecidos las posibilidades de mejorar sus condiciones de vida, aunque los ricos se hicieron mucho más ricos, y los pobres sólo mejoraban en proporción a la riqueza de la ciudad [50]. No olvidemos que ha sido sólo recientemente cuando hemos empezado a tomar conciencia de las injusticias socioeconómicas de la mayoría de los sistemas económico-ideológicos imperantes, entre ellos del capitalismo. Las llamadas a una justa distribución de bienes, aparte de aislados «sueños utópicos», no aparecieron de forma influyente hasta el siglo pasado, cuando también empezaron a organizarse los sindicatos.

6. INGRESOS Y TRIBUTOS

Sería superfluo hacer mención de los ingresos de la aristocracia de no ser porque algunas cifras eran descomunales. Como ya hemos visto, su mayor fuente de ingresos eran sus bienes raíces: primordialmente latifundios, casi siempre arrendados. Las dos mayores fortunas conocidas en Roma en el primer siglo d. C., en manos privadas, eran del orden de los cuatrocientos millones de sestercios [51]. La fortuna del famoso

[49] Cf. Plinio, *Ep.*, III,19; IX,37; A. H. M. Jones, *Roman Economy*, 38-42.

[50] K. Hopkins, «Taxes and Trade», 104, señaló que la economía del Imperio Romano era básicamente «una economía de subsistencia», dado que «el grueso de la fuerza de trabajo en el Imperio Romano, quizá del 80 al 90 por ciento de los trabajadores, eran principalmente campesinos que producían la mayor parte de lo que consumían, y consumían la mayor parte de lo que producían». Pero hay que distinguir entre la economía en las grandes ciudades y la del resto del territorio, especialmente el campo; o más precisamente, entre la que movían los ricos —que era mayormente latifundista— y la de las grandes masas, que era una economía de subsistencia.

[51] Un denario y una dracma eran las monedas básicas (de plata) en Roma y en Grecia, respectivamente, y tenían un valor casi idéntico. Un denario tenía 4 sestercios (moneda romana), que eran las dos denominaciones más corrientes entre romanos, especialmente el sestercio (=HS). Para simplificar la apreciación monetaria, he traducido todas las monedas a sestercios.

Cicerón se calculaba en unos trescientos millones, y su ingreso anual era del orden de los ochenta mil sestercios, en su mayor parte producto de propiedades arrendadas. La fortuna del conocido Plinio (hijo) se calcula en veinte millones de sestercios, con un ingreso de más de cuatrocientos mil sestercios anuales provenientes de sus latifundios [52]. La fortuna de un senador era por lo menos de un millón y la de un ecuestre de unos cuatrocientos mil sestercios en adelante.

Ingresos

Entre los ingresos por cargos públicos, sabemos que un procurador romano ganaba entre sesenta y trescientos mil sestercios anuales, mientras que un maestro apenas si ganaba dos sestercios por alumno al mes. Un centurión obtenía entre veinte y sesenta mil sestercios y un soldado tenía un sueldo de apenas novecientos sestercios anuales.

Como es de suponer, los ingresos variaban mucho, como variaban los sueldos y salarios. No se conocía lo que llamamos «salario mínimo vital»: los salarios estaban sujetos a la ley de la oferta y la demanda, según contrato, a menudo puesto en paralelo con el trabajo-costo de un esclavo. El salario de un jornalero no solía ser de más de cuatro sestercios diarios (un denario/dracma; cf. Mt 20,8-15) —cuando tenía trabajo—, suma que le permitía alimentarse frugalmente junto con su familia (que solía ser de dos o tres hijos) un par de días, dependiendo del poder adquisitivo del dinero, que variaba algo según la región y la época (en tiempos de escasez, obviamente, los alimentos costaban más que en tiempos de abundancia; cf. Ap 6,6). Eso explica la frecuente necesidad que había de subvencionar

[52] Cf. W. Tarn, *Hellenistic Civilization*, 108-113; M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 149-153, y particularmente R. Duncan-Jones, *Economy*, 4s, 343s (apéndice), ofrecen listas de grandes fortunas de la época.

los alimentos, sobre lo cual volveremos más adelante [53]. Los asalariados y campesinos, en general, lograban mantener un nivel de subsistencia; sus condiciones de vida no les resultaban envidiables a muchos esclavos [54]. Los artesanos y profesionales solían tener mayores ingresos, aunque su trabajo no siempre fuera cotizado a causa de algún prejuicio. La explotación del trabajador era una realidad, por cierto no sentida como explotación en aquellos tiempos; por eso cualquier persona se podía considerar afortunada con tener una fuente de ingresos.

Lamentablemente, falta suficiente información útil que nos permita conocer los precios de diversos productos. Estos variaban demasiado, en función de diversos factores. En Efeso, hacia fines del siglo I d. C., el pan de trigo fino de 14 onzas costaba aproximadamente tres sestercios, y el pan de cebada de 10 onzas costaba algo más de un sestercio [55]. Pero, según Mc 6,37 se necesitaban 200 denarios para alimentar a cinco mil personas, es decir, con un denario (= 4 sestercios) se podría comprar pan para unas veinticinco personas. El «buen samaritano» paga por adelantado al hotelero para los gastos de atención durante varios días del herido la suma de dos denarios (Lc 10,35s) [56]. Una túnica de primera calidad, importada de Scitopolis, costaba casi treinta mil sestercios, pero una

[53] En base a los datos disponibles, véase el estudio de A. Burford, *Craftsmen*, 133-145, aunque se limita a la región de Grecia y a la época antes de Cristo. Duro, y marcado por su enfoque europeo, es el juicio de M. Rostovtzeff, en *Social and Economic History*, 369: la población del Imperio se dividía, según él, en dos clases, «los gobernantes y los gobernados, la burguesía privilegiada y las clases trabajadoras, los terratenientes y los campesinos, los comerciantes y los esclavos... Todo aumento en el número de personas de la clase privilegiada significaba un trabajo más duro para los no-privilegiados», porque estaban mal pagados.

[54] Véase una síntesis en H. Koester, *Introduction*, I, 62-65.

[55] D. Sperber, «Costs of Living in Roman Palestine», en *Journal of the Economic and Social History...*, 8 (1965), 257 (un óbolo equivalía aproximadamente a 2/3 de sestercio).

[56] Esos son cálculos que representan los valores en el mundo de los evangelistas, *no* en el de Jesús, es decir, en Roma (¿Marcos?) y Efeso (Lucas). Sería provechoso hacer un estudio del valor del dinero basándose en los datos de los evangelios, teniendo en cuenta la observación antes hecha de que éstos representan *su propio tiempo y lugar.*

de material tosco oscilaba entre dos y tres mil sestercios. La gente de limitados ingresos se vestía de lo que la esposa o una hija tejiera, los lanificios eran frecuentemente industrias familiares [57].

Sólo la tenacidad en el trabajo, el ingenio o la habilidad y el ahorro sistemático permitían mejorar la situación económica y conseguir un bienestar a las personas que dependían (junto con sus familias) de su trabajo para vivir. Y esto no era cosa rara, especialmente en las grandes ciudades, donde las posibilidades de mejorar la situación económica personal eran mucho mayores que en los pueblos y en el campo. Un artista podía encontrar un mecenas; un buen maestro o un orador podía contar con la simpatía de alguien que lo apoyase en su arte, y un hábil comerciante podía asociarse con otro para generar algún fructífero negocio, como se hace hoy.

Cabe mencionar aquí una vez más la existencia de asociaciones que reunían a personas de la misma profesión u ocupación (como los gremios): tejedores, metalúrgicos, joyeros, etc. En estas asociaciones, sus miembros no sólo encontraban aceptación social, sino que se apoyaban mutuamente [58]. Sobre ellas volveremos más adelante.

Impuestos

Roma exigía un impuesto fijo de sus súbditos. La cantidad, modalidad y distribución del impuesto variaba de un lugar a otro, dependiendo de la categoría de la provincia y, dentro de

[57] A. H. M. Jones, «Bekleidungsindustrie», 157ss. Famosos y cotizados eran los tejidos de Tarso y de Laodicea, en Asia Menor, como lo atestigua Dión Crisóstomo, *Or.* XXXIV, 21ss.

[58] Sobre estos *collegia*, véanse A. Burford, *Craftsmen*, 159-164, y A. H. M. Jones, *Roman Economy*, 43-46, para un excelente resumen. Más detalladamente, E. Stockle, «Berufsverein», en *RE Sup.* 4 (1924), 155-211. T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 841-849, ofrece una larga lista de estos gremios en Asia Menor. La obra clásica sobre el tema sigue siendo la de F. M. de Robertis, *Il fenomeno associativo.*

ella, de las ciudades y los pueblos: en las colonias romanas era diferente del que se pagaba en las provincias senatoriales y en las imperiales. A eso hay que añadir las ciudades y los sectores con determinados privilegios, como lo eran, por ejemplo, Tarso y los ciudadanos romanos y los judíos.

Además del impuesto a Roma, había también una serie de impuestos municipales, destinados al cuidado y desarrollo de la ciudad; los campesinos no gozaban de esos beneficios como contrapartida de sus impuestos. Lamentablemente, como observara ya K. Hopkins, los datos que poseemos en lo tocante a impuestos son escasos y difíciles de articular, por ejemplo, qué proporción se pagaba, quiénes y sobre qué pagaban, y cuánto [59]. Más se sabe sobre los impuestos en el tiempo del ocaso del Imperio, del siglo tercero en adelante, que en los siglos anteriores.

En su estudio sobre el tema, Hopkins indica que los únicos datos que ha encontrado en la literatura de la época son referencias pasajeras, por ejemplo, que Julio César impuso un tributo de cuarenta millones de sestercios a Galia [60], y Augusto impuso igual tributo a Egipto [61]. Según Filóstrato, al haberse recolectado veintiocho millones de sestercios, los procuradores de Asia le escribieron al emperador indicándole que era un escándalo que el tributo de quinientas ciudades (de Asia) fuera gastado por una sola ciudad (Roma) [62].

Existían dos impuestos importantes: el que se cobraba por las propiedades, particularmente las relacionadas con la tierra y sus productos (*tributum soli*), y el impuesto personal (*tributum capitis*), una suma fija anual por cabeza.

El impuesto sobre las tierras variaba según se tratara de las tierras como propiedades, o de sus frutos. El primero era pagado por su propietario; el segundo lo pagaba la persona que en el momento usufructuaba la tierra. El impuesto por la tierra era la cantidad fijada en base al censo. Según A. H. M. Jones, el impuesto anual a las propiedades, incluidas las tierras, era de

[59] «Taxes and Trade», 116s.
[60] Suetonio, *J. Caesar*, 25.
[61] Velleius Paterculus II, 39.
[62] *Vida de los Sofistas*, 548. Cf. K. Hopkins, *art. cit.*, 116, n. 45.

aproximadamente el diez por ciento del valor de las mismas, como lo era también el impuesto a las cosechas [63].

El impuesto personal (*capitis*) variaba según la región y la posición legal de la persona. Era pagado desde los doce hasta los sesenta y cinco años de edad. Si nos regimos por el episodio de Marcos 12,14ss, el impuesto era de un denario al año por cabeza. De acuerdo con K. Hopkins, el impuesto personal era de aproximadamente quince sestercios anuales [64]. Las cifras no eran en sí elevadas, pero no siempre podían ser asumidas por todos; era mucho más fácil para un rico que para un pobre pagar el impuesto personal. Para determinar cuál debía ser el monto total anual del *tributum capitis*, cada tanto tiempo se llevaba a cabo un censo, como el referido por Lucas (2,1ss).

Además de los mencionados, había otros impuestos que se fueron introduciendo, como el de cierto porcentaje por las ventas, que desde Augusto era del uno por ciento, con algunas excepciones, como la venta de esclavos, que tenía un impuesto del cuatro por ciento. Después de la destrucción de Jerusalén, en el año 70, Roma decretó que, como reparación de guerra, los judíos deberían pagarle el impuesto antes destinado al Templo, de dos denarios anuales por cabeza.

La carga tributaria no era proporcional ni era respetada por todos. Los ricos no siempre declaraban todas sus propiedades, evadiendo así los respectivos impuestos y recargando en consecuencia el peso tributario sobre el resto de la población, cosa harto conocida hoy. Apenas si pagaban los romanos y los extranjeros, con lo cual se llega a la conclusión de que quien proporcionalmente pagaba más era la población nativa pobre [65]. Todos estos impuestos no aprovechaban directamente a la ciudad, pues iban a Roma; parte de los productos del agro se esfumaban igualmente en impuestos a Roma.

Los recaudadores de impuestos designados por Roma, los famosos *publicani*, con frecuencia exigían de los contribu-

[63] *Roman Economy*, 178s. K. Hopkins, «Taxes and Trade», 120, después de complicados cálculos llegó a la misma conclusión que Jones.
[64] «Taxes and Trade», 120. Eso era el equivalente a 33 kg. de trigo, o sea, aproximadamente el diez por ciento del mínimo para subsistir.
[65] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 380-390.

yentes más de lo estipulado, quedándose con la diferencia. Por eso, desde inicios del Principado fueron progresivamente abolidos por Roma como gremio, y se encargó su tarea directamente a las autoridades de las provincias. En el Oriente, los impuestos eran recaudados por personas acaudaladas llamadas *telônai*, que entregaban el total en manos del delegado romano o lo enviaban directamente a Roma. Es sabido que por su trabajo, que a menudo significaba la anticipación de dinero de su propio bolsillo, se aseguraban una pingüe ganancia a costa del contribuyente (cf. Lc 3,12s; 19,8s). Como atestiguan los evangelios, su «profesión» era detestada por su proverbial deshonestidad y tendencia al abuso e incluso a la extorsión. No extraña, pues, que, ante tantas exacciones, la mayor causa de tensiones y conflictos con Roma fuera la cuestión tributaria [66].

A los impuestos exigidos por Roma hay que añadir los tributos *municipales*, que constituían la fuente de ingresos para los gastos de mantenimiento y mejora de la ciudad, entre otros. Estos tributos por cierto variaban de una ciudad a otra, en proporción a sus posibilidades y sus gastos. Había que cubrir los salarios de una serie de personas: administradores, maestros e ingenieros. Había gastos de construcción y mantenimiento de edificios públicos y de servicios en los templos, teatros y gimnasios, gastos para competiciones deportivas, servicios de agua y alcantarillado y otros. Se imponían tributos municipales sobre todo en el movimiento comercial: ventas, aduanas, multas, permisos, pagos por servicios diversos (agua, baños), etc. Pero las fuentes más significativas de ingresos municipales eran los alquileres de locales y de tierras [67].

[66] K. Hopkins, «Taxes and Trade», 101ss, 121; A. H. M. Jones, *Roman Economy*, 36.

[67] Más ampliamente al respecto, T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 797-803.

EXCURSO

¿ROMANIZACION O HELENIZACION?

¿Eran las ciudades de Asia Menor más griegas que romanas, o a la inversa? ¿Cuál de las dos culturas predominaba en la región, la helénica o la romana? ¿Cuál de ellas asimiló a la otra? Al hablar del Imperio *Romano* se obtiene la impresión de que «lo romano» se impuso y predominó en los territorios sometidos. No es raro, pues, encontrarse con la tendencia a proyectar lo que conocemos acerca del mundo de los romanos por los testimonios de la época acerca de las costumbres y el modo de vivir, las actividades y las estructuras en la Península itálica, particularmente en Roma, sobre la región de Asia Menor u otra. Es cierto que también se encuentra la tendencia inversa: se extiende la historia de Grecia hacia otros territorios de su derredor y a lo largo del tiempo, como si no hubiesen ocurrido cambios de importancia entre la época de Aristóteles y la de Felipe el Macedonio, o entre la de éste y la de Pompeyo.

Empecemos por tomar nota de unas cuantas realidades de ese mundo. En primer lugar, Asia Menor, sobre todo la costa occidental a lo largo del Mar Egeo, estuvo marcadamente influenciada por Grecia durante muchos siglos; fue en la práctica una prolongación de su territorio. Cara a cara, separadas por el Mar Egeo, se encuentran las grandes ciudades costeras de Asia Menor y las griegas de Macedonia y Acaya. Bien podía hablarse incluso de «colonias griegas» [68]. En segundo lugar, con la con-

[68] Para más detalles, véase A. H. M. Jones, *The Cities*, cap. II: Asia. Jones ofrece un resumen magistral del desarrollo y las influencias culturales a través de la historia de la región.

quista de Alejandro Magno, que expulsó a los persas de la región, las ciudades de Asia Menor, incluidos los territorios del interior y no pocos pueblos, se fueron asimilando a la cultura helénica, de la que Alejandro y sus herederos eran convencidos abanderados. El idioma siguió siendo el *griego*. Sin duda alguna, los pueblos del interior en particular retuvieron, paralelamente a la helénica, su propia cultura «bárbara» y su idioma (recordemos la visita de Pablo a Licaonia: Hch 14,8ss). Pero la costa occidental de Asia Menor siguió siendo predominantemente griega, como lo atestiguan la literatura y las inscripciones locales. Y, en tercer lugar, no debemos olvidar que Roma permitió a las ciudades seguir su vida normal, respetando sus costumbres y estructuras propias, incluidas su administración, religión e idioma. Lo cierto es que no nos consta que Roma se hubiese propuesto «romanizar» sus territorios por la fuerza, imponiendo sus esquemas y costumbres, excepto en lo referente a las expresiones de sumisión, como el culto imperial y ciertos aspectos administrativos, especialmente tributarios. Para el pueblo, la vida no cambió mucho desde la soberanía romana sobre sus territorios, y ciertamente no en cuanto a su filosofía de la vida[69].

Los romanos, en cambio, consideraban un privilegio tener un maestro o un artista griego en casa, ya que no era ningún secreto que admiraban su nivel cultural y artístico, y su larga tradición literaria y filosófica. Los médicos y los arquitectos griegos eran considerados como los mejores. Conocer la lengua griega era una señal de superioridad cultural. Bastantes griegos cultos habían sido llevados a Roma como esclavos, y otros fueron atraídos como artistas, médicos, sofistas, gramáticos y literatos[70].

No hay evidencia de que hubiese similar interés en la dirección contraria, de los habitantes del mundo «griego» por lo romano. Los griegos y los habitantes de las ciudades de Asia

[69] G. W. Bowersock, *Augustus*, 69: «No se han encontrado pruebas de que existiera un intento deliberado de influenciar las costumbres y la lengua de los nativos, al menos en el Este.» En su cap. VI, Bowersock expone la influencia de la presencia romana en el mundo helénico. Igual conclusión expresó J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 320s.

[70] J. P. V. D. Baldson, *Romans and Aliens*, cap. 3; G. W. Bowersock, *op. cit.*, cap. III.

Menor por lo general estaban muy orgullosos de su herencia cultural, con un cierto sentimiento de superioridad sobre los romanos. Esto lo expuso típicamente Luciano de Samosata (siglo II d. C.) en varios de sus escritos[71]. La aristocracia, sin embargo, trataba de congraciarse con los romanos, pero por intereses fundamentalmente socioeconómicos. Un claro indicio de «romanización» era el aprendizaje del latín. Una señal importante de su relación de «clientes» con Roma era el culto imperial, sobre todo el tributado al emperador, y la construcción de santuarios y templos dedicados a honrarlo[72]. La aristocracia greco-helénica era fina aduladora de los romanos y el efecto positivo de ello fue cimentar las buenas relaciones entre griegos y romanos.

La romanización no era sólo cuestión del idioma o de gestos rituales, sino más profundamente la adopción de costumbres, de trabajo, de ropaje, y de decenas de detalles que constituyen un estilo de vida y un esquema mental, que simplemente no fueron asimilados por los habitantes de Asia Menor. Ellos en realidad siguieron siendo esencialmente helénicos, de raíz griega, más marcadamente en los pueblos que en las ciudades, y más en el interior que a lo largo de la costa[73]. La mayoría de la población seguía hablando griego o su idioma nativo, mas no el latín. La mejor prueba de esto es que, si la presencia o la desaparición de un idioma revela algo sobre las raíces culturales con las que se le asocia, hacia el siglo III d. C., como observó B. Levick, el latín estaba

[71] Sobre todo en *Nigrinus*, donde se muestra extremadamente crítico para con la sociedad romana, en especial con la aristocracia y su vida privada. Es muy claro en *Nigr.*, 15ss: «Si amas el placer, el fraude, la falsedad y los banqueteos, quédate en Roma. Sus calles están llenas de fornicación, codicia, perjurio, traiciones, adulación, asesinato, falsas amistades y cacería de herencias.» La actitud de los romanos hacia los griegos la puso de relieve Luciano (que había sido secretario del prefecto romano en Egipto) en su obra *De Mercede Conductis*, que trata de un joven letrado griego que va a Roma en busca de un mecenas, pero se encuentra con la arrogancia, vanidad y falsedad de los ricos.

[72] B. Forte, *Rome and the Romans*, cap. III.

[73] Más detalladamente, J. Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 34-47, y B. Levick, *Roman Colonies*, cap. XI.

desapareciendo de la región y así lo atestiguan las inscripciones [74].

A ello hay que añadir un pequeño detalle revelador: el latente e inconsciente rechazo del mundo romano por parte de los griegos, que se ponía en evidencia en múltiples manifestaciones de descontento, más que de indiferencia, y particularmente en acerbas críticas. Para los griegos, los romanos eran «bárbaros», incultos, crueles, faltos de delicadeza y viciosos [75]. Pero los habitantes de Asia Menor eran considerados a su vez por los romanos como «bárbaros» [76].

Como acertadamente indicara Levick, la romanización se dio mucho más profunda y ampliamente en el Occidente del Imperio Romano que en el Oriente; en Galia y en Hispania mucho más que en Asia Menor, que estaba sólidamente helenizada desde Alejandro Magno y poseía profundas raíces griegas que se remontaban a tiempos inmemoriales, a diferencia del Occidente del Imperio [77].

Sintetizando lo expuesto, recojo la observación de G. W. Bowersock de que, a pesar de todo el tiempo y el dominio romano,

[74] *Roman Colonies*, 132s. Véanse los interesantes datos que la autora expone de diversas inscripciones, en el cap. XI. Allí Levick advierte que el hecho de que se hubiesen encontrado en Asia Menor inscripciones y monedas en latín de ninguna manera significa que fuese el idioma oficial, menos aún el popular, sino que se trataba de adulación diplomática, por iniciativa de aristócratas. Además, la adopción de un idioma no necesariamente significa que se adopten las costumbres del país cuyo idioma se adoptó, como sucede con muchos latinos en los Estados Unidos, por ejemplo.

[75] Cf. Dión Crisóstomo, *Or.* I,14; XXXII, 35-40; Fl. Josefo, *Ant.* XVIII, 20. J. Palm coleccionó muchos textos literarios sobre este tema y los publicó bajo el título *Rom, Romertum, und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lunt, 1959.

[76] Por ejemplo, Cicerón criticó su supuesta falta de honorabilidad y los acusó de ser oportunistas, en *Pro Flacco* 9s.12. Más ampliamente sobre el tema, véanse J. P. V. D. Baldson, *Romans and Aliens*, caps. 12-13; G. W. Bowersock, *Augustus*, cap. VIII, y A. N. Sherwin-White, *Racial Prejudices*, 62-85. El satírico Juvenal (romano de nacimiento) se expresó en *Sat.* III, 58-125 sobre los griegos como Luciano se había expresado sobre los romanos, probablemente porque percibía la superioridad griega, como se observa también en Plinio, *Ep.*, X, 40, y Tácito, *An.*, XIV, 14.1s; *Hist.*, III, 47.2.

[77] *Roman Colonies*, 185ss.

«la mayoría de los nativos siguieron siendo tan griegos (o tan nativos) como lo habían sido siempre; si un par de siglos más tarde terminaban por llamarse *Romaioi*, eso no significaba que se hubiesen romanizado completamente, sino más bien que eran griegos bajo un nombre diferente. A fin de cuentas, los nativos no absorbieron el latín de los colonizadores. Fueron los colonizadores quienes absorbieron el griego de los nativos» [78].

[78] *Augustus*, 66. Lo llamativo es que Bowersock se refiere a *colonias* romanas, donde era más natural que predominara el latín y las costumbres romanas, ya que sus habitantes originales eran en su mayoría veteranos del Ejército romano. Si ése era el caso en las colonias, cuánto más lo sería cuando no se trataba de ellas. Sobre la cuestión del idioma, véase más ampliamente J. P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, cap. 9.

SEGUNDA PARTE

RELACIONES

En esta segunda parte nos concentraremos en dos relaciones que tuvieron particular influencia en la formación del cristianismo; una de índole social, la otra de índole económica. Ambas son problemáticas aún hoy. Se trata de las relaciones, por un lado, entre los ricos y los pobres —aspecto del que somos más conscientes que nunca— y, por otro lado, entre judíos y no-judíos, aspecto que, por su parte, surge y resurge de tiempo en tiempo como problema, particularmente en Europa y en Norteamérica.

RICOS Y POBRES

En este capítulo, que complementa al anterior, nos detendremos a esbozar la situación social y económica de aquellas personas calificadas en la Antigüedad como «pobres». Además de aclarar las denotaciones y connotaciones de los términos con los cuales se les designaba antaño —cosa que ya hemos hecho brevemente en el capítulo anterior—, centraremos la atención en el trato que recibían los «pobres» de parte de los estamentos y sectores acomodados, incluida la Administración municipal.

1. ¿QUIEN ERA UN POBRE?

La categoría socioeconómica de «pobre» debe ser definida, o al menos descrita, con suficiente precisión, pues lo que antaño se entendía por «pobre» no corresponde exactamente a lo que nosotros entendemos hoy por el mismo término. Esto no es una cuestión simplemente semántica, sino conceptual.

Para nosotros, pobre es fundamentalmente todo aquel que no puede sustentarse sin la ayuda activa y directa de otro. La Real Academia de la Lengua lo define como el «necesitado, menesteroso y falto de lo necesario para vivir, o que lo tiene con mucha escasez». El pobre es generalmente objeto de caridad o de asistencia social. La pobreza es una realidad primordialmente económica y, por extensión, una categoría sociológica.

Según las catalogaciones comunes hoy, el pobre lo es en contraste con el económicamente rico y socialmente miembro de una clase alta o incluso media. El nivel de vida de nuestros «pobres» se extiende desde una condición económica de supervivencia hasta la indigencia extrema. Así es básicamente como se entiende hoy. Pero, ¿cómo era en aquellos tiempos en el mundo grecorromano?

Desde el ángulo estrictamente económico, *en aquel tiempo* había dos categorías, a la manera de dos mundos, separadas por un vacío (hoy ocupado en muchas partes por «la clase media»): los ricos y los pobres. En términos sencillos, «pobres» eran todos aquellos que no eran ricos. La gente acomodada, aristocrática e intelectual —que es la que generalmente establece categorías sociales y origina las discriminaciones— consideraba como pobre *a)* a todo aquel que no poseía suficientes recursos propios como para poder vivir sin *tener* que trabajar. A éste se le denominaba *penês* o *pauper* (de donde se originó nuestro término «pobre» y sus derivados); *b)* a todo el que no podía sobrevivir sin *mendigar.* A éste se le conocía como *ptôkhos* o *egens, indigens* (asociado a *fames* y *mendicitas*). En esta esfera conceptual se sitúa *nuestra* idea de pobre, al aproximarse a la connotación de indigencia y al término «mendigo». Detengámonos a considerar estas categorías más atentamente.

Penês correspondería *grosso modo* a nuestra «clase media baja»; designaba a todos aquellos que formaban las fuerzas laborales, bien como libres o bien como esclavos: los artesanos, pequeños comerciantes, albañiles, profesionales, es decir, los que *tenían* que trabajar para poder vivir a un nivel superior al de la mera supervivencia. Lo propio y decisivo de los *penêtes* era simplemente que *tenían* que trabajar; el nivel o grado de comodidad alcanzado no tenía ningún peso específico en aquella sociedad, era igual si vivía en un casa o en una choza. Así lo explicitó el buen observador de su sociedad, el satírico Marcial: «pobreza no significa no tener nada» [1]. El *penês* o

[1] *Epigr.* XI, 32.8. Ya Séneca advertía: «No veo qué otra cosa sea la pobreza sino la posesión de poco» (*Ep.* XIII, 2.40).

pauper podía tener propiedades (ciertamente no grandes), animales, una parcela, incluso podía tener un esclavo o dos, pero no podía mantenerse sin tener que trabajar [2]. Se trataba del trabajo físico. ¿Y por qué esta catalogación? La respuesta parece evidente: porque entre la gente acomodada se tenía una opinión negativa acerca del trabajo manual, como ya he indicado. Si el trabajo manual era visto como despreciable y de hecho era despreciado por la gente acomodada, se comprende que los que se dedicaban a él fueran despreciados por los que despreciaban el trabajo, es decir, por la aristocracia [3]. *Penês/pauper* no denotaba, pues, indigencia, miseria material, sino principalmente la necesidad de tener que trabajar para poder vivir [4]. Los *penêtes* constituían la mayoría de los habitantes en una ciudad o un pueblo. A. R. Hands señaló que *penês* era a menudo sinónimo de pueblo: esa mayoría que no tenía una holgura económica que le permitiese gozar del grado de comodidad del que disfrutaban los acaudalados, y que estaba demasiado ocupada para poder participar más profundamente en la vida política de la ciudad [5].

Los *penêtes* contrastaban con los ricos (*plousioi, dives*). Por cierto, no eran los extremos en la sociedad desde el aspecto económico, pero, según la lógica griega, se encontraban viviendo en condiciones opuestas, como lo son el *tener* que trabajar para poder vivir y el poder vivir holgadamente sin tener que trabajar [6].

El *plousios* o *dives* era el rico, el que vivía en abundancia sin tener que trabajar —esclavos y pobres/*penêtes* (esclavos del trabajo) lo hacían por él—. Hacia finales del siglo I d. C., el número de personas ricas había aumentado considerablemente, y la aristocracia era más rica que nunca. Esto lo atesti-

[2] Dión Crisóstomo, *Or.*, X, 13: «Soy un pobre (*penês*), y si no me fuera provechoso retener al esclavo (que había huido), lo vendería.»

[3] Más ampliamente, H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 191-199, 332-338.

[4] Sobre el sentido del término y su amplitud, véanse más detalladamente, además de los diccionarios y enciclopedias, H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 182ss, 327, 410, y A. R. Hands, *Charities*, 62s.

[5] *Op. cit.*, 62.

[6] H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 183.

guan las fabulosas construcciones y monumentos de la época y los testimonios explícitos tanto de inscripciones como de documentos y obras literarias [7]. El tiempo de los emperadores flavios y los Antoninos fue indiscutiblemente un período de creciente prosperidad. El nivel de prosperidad de muchas ciudades crecía gracias al aporte de los ricos. Pero, paradójicamente, la riqueza se concentraba cada vez más en pocas manos, según el conocido aforismo *fewer have more*, «menos tienen más» [8]. Esto se debía principalmente a que los ricos eran los dueños de grandes latifundios, que se extendían con la adquisición de tierras de pequeños campesinos endeudados o en quiebra. Con eso tenían control sobre los bienes vitales y no pocos negocios derivados de los productos de la tierra. Añádanse a eso los matrimonios entre miembros de familias acaudaladas.

Para formarnos una idea de las diferencias de la época, he aquí una descripción ilustrativa que hizo el crítico de la época Dión Crisóstomo de lo que era necesario para vivir una vida decente:

> Es continua la zozobra de estos pobres (*penêtes*) por encontrar trabajo en las ciudades y hay que añadir la inquietud por hallar recursos complementarios, siempre que haya necesidad de pagar la renta de la casa y para poder comprar otros objetos necesarios, no solamente ropa, utensilios y alimento, sino también leña, por la necesidad cotidiana del fuego; y aunque en algún momento no tengan necesidad de broza de hojarascas o de cualquier otra cosa de poco precio, si se exceptúa el agua, se verán obligados a comprar todos los demás géneros pagando su precio, pues toda entrada de mercancías de importación está guardada y ningún producto aparece expuesto al público, excepto aquellas mercancías que se exponen para traficar a un precio enorme. Pronto les parecerá que es difícil subsistir en tales condiciones de vida, cuando, a excepción del cuerpo, no posean ninguna otra propiedad y, sobre todo, cuando no les sea posible conseguir trabajo y no se les advierta al mismo tiempo, que les faltarán todos los recursos de los que se puede obtener una ganancia.

[7] Cf. M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 150s.
[8] R. MacMullen, *Roman Social Relations*, 38.

Dión, consciente de que es muy difícil para un pobre (*penês*) lograr un nivel de «vida decente», añade:

> En consecuencia, tal vez nos veremos forzados, en nuestra reflexión, a pedir la expulsión fuera de las ciudades de los pobres (*penêtes*) respetables, para poder presentar algunas ciudades bien habitadas, como dice Homero, pobladas sólo por hombres dichosos; y dentro de las murallas, como es lógico, no dejaremos a ningún obrero libre [9].

Desde la perspectiva de la época, había otra categoría de «pobres», que es más cercana a nuestro concepto de pobreza: el pordiosero o mendigo indigente, que por alguna razón *no* puede trabajar, y por tanto depende de la ayuda de otros para poder sobrevivir. Era el *ptôchos*, término griego con el que se designaba al que se pone en cuclillas o se agacha [10]. No conocemos la proporción de indigentes que había en el siglo I en Asia Menor; tan sólo que era menor que en Roma. Lo cierto es que no aparece con frecuencia el término *ptôkhos* o *indigens* en la literatura que conocemos de la época. Da que pensar el hecho de que *ptôkhos* sea el único término que sistemáticamente aparece en los escritos del Nuevo Testamento con excepción de la cita del Salmo 112 en 2 Cor 9,9, y en Lc 21, 2. Este fenómeno lingüístico podría deberse a que, por un lado, el término *ptôkhos* se hubiese ampliado en su significación, hasta incluir a los *penêtes*, casi como términos intercambiables, al menos en algunas partes del Imperio

[9] *Or.*, VII, 105-107. Similar era ya la opinión de Platón, expuesta en su *Res Publica*, de que deberían excluirse de la ciudad ideal a todos los pobres y mendigos (552D); cf. A. Fuks, «Plato and the Social Question: The Problem of Poverty and Riches in the Republic», en *Ancient Society* 8 (1977), 49-83.
[10] Véanse los diccionarios y las enciclopedias para la descripción del sentido de *ptôkhos*; además, H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 184s, 328, y A. R. Hands, *Charities*, 63ss.

Romano[11]. Por otro lado, si no se mencionan más a menudo a los *ptôkhoi* en la literatura profana de la época (en notorio contraste con el Nuevo Testamento) podría ser porque no llamaban particularmente la atención, en cuyo caso significaría que era frecuente verlos como parte del panorama cotidiano, y no eran objeto de especial interés[12]. El predominio (¿o preferencia?) del término *ptôkhos* en el Nuevo Testamento se comprende por su empleo en contraste con la categoría de los ricos, y en ciertos escritos refleja el ideal casi ebionita del pobre como el predilecto de Dios. El término *ptôkhos* denotaba los *materialmente* pobres, pero en el Nuevo Testamento se empleó este término socioeconómico no sólo por el hecho de la existencia de los pobres, sino también porque éstos representaban unas condiciones que fueron consideradas por Jesús mismo como fundamentales para poder aceptar la Buena Nueva: la dependencia total de otro para satisfacer las necesidades vitales básicas es por analogía el grado de dependencia que debe haber respecto a Dios.

Entre los *ptôkhoi* hay que distinguir los que nacieron así y los que, por alguna desgracia, cayeron en la pobreza. Ambos eran igualmente personas libres, no esclavos; por tanto, socialmente «superiores» a éstos. Pero, como ya hemos observado antes, desde el lado material, la mayoría de los esclavos se encontraban en condiciones indiscutiblemente mucho más favorables que los *ptôkhoi* e incluso que algunos *penêtes*.

Aristófanes describió así la diferencia entre el *penês* y *ptôkhos*:

> «La vida del *ptôkhos* es vivir sin poseer nada; el *penês*, en cambio, vive frugalmente y de su esfuerzo en su trabajo, sin que le sobre nada, pero no sufre tampoco carestía»[13].

[11] En referencia al Nuevo Testamento, cf. particularmente E. Bammel, art. *ptôkhos* en *TDNT*, VI, 885-915. Es sabido que los discípulos de Jesús, igual que los primeros cristianos, no provenían de los sectores mendicantes de la población, sino más bien de los *penêtes*. Filón de Alejandría, empleó diferenciadamente ambos términos. La Septuaginta, en cambio, los usó sin establecer una clara distinción, de modo inconsistente, al traducir los mismos términos hebreos de la Biblia hebrea.

[12] Cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 202-213, sobre los mendigos en el mundo griego.

Los *ptôkhoi* eran, obviamente, los que estaban en el nivel más bajo de la escala socioeconómica, y en ese sentido se encontraban en el polo opuesto de los ricos.

Hay un detalle suplementario que no se debe olvidar: independientemente de su grado de pobreza y de que fuera calificado como *penês* o como *ptôkhos*, el pobre en Oriente no tenía los mismos derechos ciudadanos que un rico. En cambio, en Occidente, aunque eran considerados casi de la misma manera que los esclavos, por el hecho de ser libres —y la mayoría de las veces ciudadanos de la ciudad donde vivían—, los pobres tenían en principio los mismos derechos ciudadanos que los ricos[14]. Además, en Oriente, aunque libres, los pobres eran mucho más dependientes de la generosidad del rico, es decir, en general eran «más pobres» que en Occidente y, exceptuando la ciudad de Roma (donde los mendigos y menesterosos eran muchos y también más pobres), al parecer eran más numerosos. Quizás esto explique, al menos parcialmente, por qué en el Nuevo Testamento (escrito casi todo en Oriente y desde esa perspectiva) casi no encontramos el término *penês*, pero sí frecuentemente *ptôkhos*.

El porcentaje de pobres a todo lo largo del Imperio Romano era elevadísimo, mucho más aún en Roma. De hecho, sólo una minoría contaba con las seguridades mínimas para una vida sana y frugal sin tener que preocuparse de dónde obtener el pan para mañana y poder alimentar a su familia. Y de esta minoría, una ínfima parte era la dueña de prácticamente todos los recursos más importantes tanto para la vida como para el trabajo; casi todos eran grandes terratenientes, y con ello dueños de la fuente más importante de riqueza: los productos vitales, como ya hemos tenido ocasión de observar. Generalmente, el rico lo era por herencia (por ejemplo, Plinio) o porque hizo su fortuna con su habilidad e ingenio (por

[13] *Plut.*, 552s.

[14] H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 460ss.

ejemplo, el Trimalción de Petronio). Pero, en todo caso, para hacer y mantener o incrementar las riquezas intervenían los favoritismos y las argucias de sus agentes y administradores, que recurrían a mecanismos como la explotación de los pobres y las extorsiones. La condición de rico era evidente, no sólo por sus villas, sino por su mismo estilo de vida ostentoso, con frecuentes banquetes, dispendios para celebraciones públicas, donaciones, para todo lo cual se requería a su vez grandes ingresos y, por tanto, la explotación de bienes y personas. Para los pobres no quedaban más que «las migajas que caían de la mesa del rico».

2. EL «HONOR» DEL POBRE

Una aclaración previa: de ahora en adelante, salvo cuando se explicite lo contrario, emplearemos el término «pobre» para referirnos al *ptôchos*, el indigente que depende de la asistencia de otro para poder sobrevivir.

Debido a su condición indigente y obligados a buscar su subsistencia, los pobres eran considerados por los ricos como ociosos; supuestamente por eso vivían en esas condiciones. Por su condición de indigentes, los pobres generalmente eran considerados como mentirosos, embusteros y ladrones, y se creía que estaban al acecho del rico, cuyos bienes codiciaban. Su palabra no tenía valor como testimonio: el pobre era un mentiroso y no tenía honor. Era opinión común que la indigencia los empujaba a todos los vicios imaginables, y que no merecían confianza alguna [15]. Recogiendo el sentir de los ricos de su mundo, Cicerón afirmó en una conocida frase que *«paupertitas obscurat nomina»*, y que el pobre es un *«homo sordidus, sine honore, sine existimatione, sine censu»* [16]. Las causas reales de la indigencia no eran analizadas, sino simplemente se echaba la culpa a los pobres mismos calificándolos de ociosos o incapaces, o con mentalidad fatalista se juzgaba su condición

[15] *Ibidem*, 185ss, 329ss.
[16] *Pro Flacco*, 52; cf. Dión Crisóstomo, *Or.*, XI, 15s; LXVI, 3.

como parte del destino y designio de las divinidades o de la fortuna [17]. En la literatura de la época —predominantemente escrita por gente acomodada o que simpatizaba con ella— se menciona muy pocas veces a los pobres y, cuando se hace, suele ser despectivamente, mientras que se alaba con frecuencia a la aristocracia y a los acaudalados. Esto corresponde a la mala reputación con la que se asociaba la pobreza y al hecho de que, tal como observa R. MacMullen, la meta de la vida era ser rico, como consta además en diferentes testimonios de la época, no sólo de inscripciones sino también de escritores como Horacio, Tácito, Cicerón, Juvenal, Marcial, Séneca o Plinio [18]. Ya decía Horacio: *«Quaerenda pecunia primum est: virtus post nummos»* [19]. Describiendo la sociedad de su época, en el primer siglo d. C., Petronio y luego Juvenal dijeron que *«inter nos sanctissima divitiarum Majestas»*, *«pecunieae cupiditas haec tropica instituit»* [20].

Desde el ángulo religioso se explicaba la pobreza simplemente como mala suerte, el abandono o la no aceptación por parte de la diosa Fortuna. Y desde el lado social, era opinión común que no todos los hombres son iguales ni deben serlo: es necesario que haya pobres para que haya ricos, esclavos para que haya libres y los sirvan... La madre naturaleza es la que ha determinado que debe haber diferencias y las ha impuesto. Esto es evidente. Y si el pobre no supera su condición, es tanto por «mala suerte» como por su propia culpa, por su ociosidad. Incluso en escritos sapienciales del Antiguo Testamento se observa la influencia de esta mentalidad fatalista con respecto al pobre y la pobreza; la riqueza era tenida como prueba de la bendición divina [21].

[17] H. Bolkestein, «Armut», 698; P. Garnsey, *Social Status, passim*; cf. Dión Crisóstomo, *Or.*, XI, 15s.
[18] *Roman Social Relations*, 104-120.
[19] *Ep.*, I, 1.53.
[20] Petronio, *Sat.* 88; Juvenal, *Ep.*, I, 1.53. Si bien éste era el sentir aparentemente típico en Roma, no necesariamente debe concluirse que igual opinión fuera común en Asia Menor.
[21] Cf. Prov. 6,11; 13,18; 24,34; 28,19; Sir. 25,2; 40,28ss; etc. Esta fue la conocida opinión de J. Calvino. Más detalladamente, H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 173-181, 423s.

¡Cómo contrasta el sentir grecorromano respecto al pobre con el de la religión de Israel, por no hablar de Jesús de Nazaret! Mientras que en el mundo grecorromano era impensable que los dioses protegiesen al pobre, en Israel se reiteraba que Yahvé es el defensor del pobre, la viuda, el huérfano y el extranjero. Mientras que en el mundo grecorromano el pobre no era considerado como una persona con honor y dignidad, los profetas de Israel levantaron incansablemente sus voces contra los que despojaban al pobre y pisoteaban su honor.

3. EL RICO FRENTE AL POBRE

El amor a la patria se expresa en el amor al conciudadano. Este era el sentir en el mundo griego desde hacía muchos siglos. Pero, debido al paulatino cambio de población en las grandes ciudades, y a las influencias occidentales, especialmente de Roma, hay razón para opinar que esa máxima ya no era tan real en el primer siglo d. C. Los conceptos de patria y de conciudadano habían ido cambiando, paulatinamente influenciados por visiones más personalistas que sociales, más autocráticas que democráticas.

En todos los pueblos, los ancianos, los parientes y los amigos eran objeto de benevolencia. En la órbita de influencia griega, la benevolencia se extendía hacia el *paroikos* o *peregrinus*, el residente extranjero, y también hacia el que estaba de paso, particularmente el comerciante. En el mundo romano, en cambio, la hospitalidad se extendía sólo hasta los amigos. Como es sabido, *ni* el griego *ni* el romano extendían su benevolencia hacia los pobres.

Era común la máxima, «da a quien lo merece» [22]. Plinio, al escribir a su amigo Rosianus, expresó otra opinión:

> «Me gustaría ver a la persona verdaderamente generosa que da a su patria, a los vecinos, a los parientes y amigos; pero con éstos me refiero a los amigos sin medios, a diferencia de aquellos que dan sus regalos a los que mejor pueden retribuirles... ¡Hay tan pocos casos de algo siquiera de generosidad! La codicia por las posesiones ha tomado tal posesión de nosotros que más bien parece que somos poseídos por las riquezas en lugar de poseerlas nosotros» [23].

[22] Cicerón, *De off.*, II, 15.54; Séneca, *De vita beat*, 23s.

Esta observación es sorprendentemente cercana a lo que leemos en Lc 14,12-14 como recomendación de Jesús de no invitar sólo a los que nos invitarán a su vez, pero con la diferencia de que la recomendación de Jesús se extiende expresamente a «los pobres, los tullidos, los cojos, y los ciegos... porque ellos no tienen con qué recompensarte»; es decir, Jesús fue más allá de los límites convencionales de amistad. A pesar de la amplitud de su concepto de beneficencia, Plinio no hizo mención alguna de los pobres; se limitaba a los conocidos y por eso no incluyó a los extraños. La razón era lógica: estaba vinculado al concepto de amistad que se tenía y, sobre todo, a *la motivación* por la cual se proporcionaba ayuda o se hacía un gesto benéfico, que era algún tipo de reciprocidad. Por eso, con notables excepciones, el concepto de beneficencia no se asociaba con el pobre, como lo atestigua ampliamente la literatura profana de la época. El concepto de limosna brilla por su ausencia [24]. La ayuda, beneficencia o «caridad», se extendía a los que eran de *la misma* posición social, como lo eran las amistades. El pobre estaba excluido, además, porque no estaba en condiciones de proporcionar la retribución que se esperaba de la ayuda o beneficencia.

Los textos literarios e inscripciones atestiguan que las donaciones eran tales que el donante esperaba alguna reciprocidad; no eran desinteresadas [25]. Esto puede parecernos egoísta

[23] *Ep.*, IX, 30.

[24] H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 101, es categórico: «Nunca...» se tuvo como objeto de ayuda al pobre. Pero se basa en escritos de la Grecia clásica, especialmente de Aristóteles. Sin embargo, es correcta su afirmación de que «el "hacer el bien" no tiene en Grecia relación alguna con la pobreza ni con los pobres» (101).

[25] Para lo que sigue me guío sustancialmente por las bien fundamentadas observaciones de A. R. Hands, *Charities*, cap. III: Giving for a Return, y cap. IV: The Nature of the Return.

o interesado. Pero tenemos que entender que la dádiva de un obsequio equivalía al ofrecimiento o la confirmación de amistad, la cual no debía ser rechazada; rechazar una equivalía a rechazar la otra. Ahora bien, la manera de expresar aceptación de esa manifestación de amistad era la oferta de un gesto similar o equivalente. Dar era tenido como gesto de amistad; más aún, la presuponía. El dinero, por ejemplo, se prestaba entre amigos y a ellos. Por eso, la mejor inversión que se podía hacer era procurarse «amigos», y cimentar esa amistad, es decir, ofrecerles obsequios, festejos, para que ellos hicieran otro tanto y se estrechasen los lazos de amistad [26]. Dión Crisóstomo, agudo observador y crítico de la sociedad grecorromana del siglo I, señaló que «lo que parece acto de generosidad y favor, si se mira atentamente, [...] la mayor parte de las veces se hace por un elevado interés» [27]. La recompensa no tenía que ser necesariamente un don; bastaba con honrar al donante, hacerle un monumento recordatorio u ofrecerle un festejo, por ejemplo. De hecho, uno de los atractivos de esa «bondad» era el honor que, gracias a él, se podía obtener a cambio, de ahí incluso la rivalidad entre personas para ganarse más honores que otros, especialmente cuando se trataba de ser aclamado: cada cual trataba de hacer una mayor obra de bien por el pueblo o la ciudad, con la finalidad de recibir el aplauso y la honra, si era posible en forma de una inscripción que perpetuase su memoria.

El honor era uno de los beneficios que el donante esperaba obtener a cambio de su «generosidad»; no era, pues, una filantropía desinteresada y unidireccional, sino recíproca. Era la *philotimia*, el amor a los honores. Ya Demóstenes recriminaba a los atenienses:

[26] Véase más ampliamente A. R. Hands, *Charities*, 26-35. En ese sentido, Cicerón, *De amic.*, 55; Marcial, *Epigr.*, V, 42; Séneca, *Ad Luc.*, 119, 12. Esto nos recuerda la recomendación de Jesús, que va en el sentido contrario: invita a los que no tienen cómo retribuirte (Lc 14,12ss; Mt 6,1ss). Cf. también la ya citada sugerencia en este sentido —aunque limitado a los amigos— por parte de Plinio en *Ep.*, IX, 30. Igualmente, con este trasfondo se comprenderá la paradójica exhortación en Lc 16,9: «Mediante la riqueza injusta *procuraos amigos* para que, cuando ésta deje de existir, os reciban en las moradas eternas.»

[27] *Or.*, VII, 89.

> «Vosotros estáis más preocupados por la buena reputación que por los bienes materiales, y esto no es sólo verdad de vosotros, sino que ya era verdad de vuestros antepasados» [28].

Siglos más tarde, Cicerón podía hacer la misma afirmación:

> «Es evidente que la mayoría de las personas son generosas en sus regalos, no tanto por inclinación natural cuanto por el atractivo del honor; simplemente quieren ser vistos como bienhechores» [29].

Hasta qué punto esta búsqueda de honores era real, lo atestiguan los centenares de monumentos e inscripciones que aún hoy podemos admirar gracias a ese deseo de ser públicamente honrado y perpetuado.

Hay otra realidad que se debe tener presente: las personas acomodadas, los ricos aristocráticos, estaban acostumbrados a ver trabajar juntos a pobres (*penêtes*) y esclavos, de modo que les resultaba natural tratar a ambos de la misma manera utilitaria. Estaban tan acostumbrados a equiparar a los esclavos con los pobres indigentes (*ptôchoi*), que su actitud de desprecio o simplemente de ceguera ante su condición de miseria era la misma hacia todos ellos [30]. No extraña, pues, que la piedad o la compasión hacia los sectores más pobres de la población no constituyera parte de la estructura afectiva del aristócrata, y que, en consecuencia, los vocablos que denotan misericordia muy rara vez se encuentren en la literatura de la época.

Si ocasionalmente se hacía algo por los pobres, era por lo general para apaciguar un volcán presto a explotar, es decir, para evitar lo que Aristóteles ya advertía: que la desesperación de los pobres podía llevar a que se sublevaran, cosa que Roma supo manejar muy hábilmente [31]. La causa más común de las revueltas en la historia de la humanidad ha sido el hambre. Y las pequeñas ciudades, pueblos, y regiones rurales, eran las

[28] *E. N.*, 1123B, 20s.

[29] *De off.*, I, 14.44; cf. también Plinio, *Ep.*, I, 8.

[30] A. R. Hands, *Charities*, 85s.

[31] Cf. Aristóteles, *Pol.*, V, 3.

más vulnerables al hambre en razón de las frecuentes sequías, como está ampliamente testimoniado. S. Dickey concluyó que «el tercer jinete del Apocalipsis (el hambre) era una realidad para la gente pobre de Asia Menor a finales del siglo I»[32]. Las grandes ciudades generalmente estaban mucho mejor provistas de alimentos debido a su movimiento comercial y a la constante asistencia que recibían de Roma, en especial bajo los emperadores flavios, aunque los favorecidos eran irónicamente los acaudalados, no los pobres.

En síntesis, en el mundo grecorromano se extendía una mano dadivosa a los que formaban parte del mismo nivel social, sobre todo si eran conocidos, o a la ciudad como tal, con fines primordialmente beneficiosos para el donante: para gozar de los favores de las amistades, para ser admirados, aclamados y honrados, para ser inmortalizados por el pueblo, o para obtener o asegurarse alguna posición. Si se era filántropo con el pueblo, por ejemplo ofreciendo alimentos o alguna fiesta, no era por el interés en las personas mismas, sino para recibir muestras de gratitud de la ciudad. La beneficencia, como la amistad, se daba entre iguales, pues las diferencias socioeconómicas eran leyes de la naturaleza que debían respetarse[33].

La beneficencia de los ricos hacia el pueblo era fundamentalmente en forma de construcciones y de servicios públicos. Ellos costeaban las construcciones de edificios para fines públicos (teatros, gimnasios, baños, bibliotecas), las reparaciones de los mismos, la ornamentación (estatuas, fuentes), y los caminos; hacían construir una muralla e incluso financiaban una guerra. También hacían méritos proporcionando grano, vino u otro alimento, que eran vendidos a un precio ínfimo, o asumiendo los gastos de alguna celebración, bien de índole religiosa, deportiva, cultural, o simplemente festiva[34]. Parte de esta

[32] «Economic and Social Conditions», 410. Cf. R. MacMullen, *Enemies*, 180, 345, n. 20 y el Apéndice A, dedicado al problema de las hambrunas, así como M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 598, n. 9.

[33] Véase en particular el instructivo estudio de G. Downey, «Who is My Neighbour?»

[34] Cf. J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 211s; A. R. Hands, *Charities*, 43s; cf. A. D. Macro, «Cities of Asia Minor», 685.

aparente generosidad estaba relacionada con los cargos públicos que con frecuencia ocupaban los «patronos de la ciudad»: el que tenía un cargo municipal, que de por sí era honorífico, se comprometía a hacer obras de beneficencia en favor de la ciudad y del pueblo, por lo que estas posiciones las solían ocupar personas de mucho dinero. Hoy diríamos que esas personas cumplían con un deber cívico. Por cierto, no se trataba de limosna o de caridad.

Como podemos apreciar, la beneficencia y los actos de aparente bondad que practicaban los ricos no eran altruistas, y ciertamente no pueden calificarse como lo que entendemos por caridad[35]. Hacer el bien (*eu poiein*) era incluso un deber cívico-patriótico; la cuestión era *quién* era el beneficiario. En *ninguna* instancia se destacaba en forma específica a los pobres, ni eran éstos beneficiarios privilegiados, si es que lo eran.

4. EL ESTADO Y LOS POBRES

Las *frumentationes*, el ofrecimiento de alimento (especialmente trigo y cereales) para el pueblo a precio subvencionado o ínfimo, se estableció como política en el mundo helénico. Ya antes se ofrecía periódicamente en Grecia. En el mundo romano se implantó a finales del siglo II a.C., con Gayo Graco[36]. Julio César más tarde lo elevó a nivel de política del Estado, pero limitando las *frumentationes* a los empadronados en Roma, lo cual arrojó inicialmente la cifra de unas 150.000 personas, y esta cifra se fue incrementando hasta duplicarse. Además de grano, se ofrecía ocasionalmente aceite, incluso carne. Augusto decretó que el *frumentum publicum* se limitara a los ciudadanos romanos residentes en Roma, con lo que la cantidad de beneficiados volvió a ser como con Julio César. Claudio legisló definitivamente las *frumentationes*. La excéntrica «generosidad» de Nerón hacia el pueblo hambriento de «pan y circo» es proverbialmente conocida. Los emperadores

[35] Véase H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 101.

[36] Más detalladamente, H. Bolkestein, *op. cit.*, 369-378, y A. R. Hands, *Charities*, 89-107.

flavios, por su parte, fueron mucho más comedidos en su patrocinio. Pero, aunque algunas ciudades imitaron la costumbre romana, no es seguro que ésta se hubiese establecido a lo largo del Imperio, al menos hasta Antonio Pío, a mediados del siglo II d. C.

En Roma el *frumentum* se ofrecía gratuitamente una vez por mes, sin discriminación, a los ciudadanos empadronados que se presentaban. Según Plutarco, la cantidad que se otorgaba en el año 78 a. C. era equivalente a la ración de alimento necesaria para mantener vivo a un esclavo [37]. La razón para dicha «generosidad» era política: evitar algún posible levantamiento, especialmente de las masas indigentes por causa del hambre. Con ese gesto político se ganaba además la simpatía de esa muchedumbre de menesterosos, que constituía una proporción nada despreciable de la población que vivía en Roma. Pero, hasta donde sabemos, los pobres indigentes (*ptôkhoi*) nunca fueron objeto de especial atención por parte del Estado, no así los huérfanos y las viudas [38]. Las «frumentationes» eran aprovechadas igualmente por los ricos, que a menudo enviaban a sus familiares y esclavos a recogerlas.

Es sabido que en Asia Menor en particular, el emperador era considerado como benefactor (*euergetes*; cf. Mc 10,42) del pueblo, y como tal se obligaba moralmente a asistirlo, de manera especial en momentos de grandes penurias o catástrofes. Recuérdese lo dicho a propósito de la amistad. Como benefactor del pueblo, el emperador se mostraba como el patrono más poderoso en tiempos de hambrunas, epidemias, terremotos, u otra calamidad, como lo atestigua ampliamente la historia [39]. Era el esquema patrón-cliente que ya hemos encontrado operativo a nivel interpersonal, entre un señor y un protegido, que a cambio se compromete a serle fiel y a ayudarle cuando lo necesite, entre otras cosas con su tributo económico y honorífico, hasta endiosarlo, como era el caso en Asia Menor.

---

[37] Cato *Mai.*, VIII.11

[38] M. I. Finley, *Ancient Economy*, 40, concluye lapidariamente que «ni siquiera el Estado mostraba gran interés por los pobres». Igual constatación hizo A. R. Hands, *Charities*, 89.

[39] Cf. J. Bleiken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte*, I, 206-213.

Pero, ¿había algún sistema de asistencia social en las provincias romanas, concretamente en Asia Menor? Una de las principales obligaciones de las autoridades municipales era asegurar la alimentación del pueblo, especialmente que hubiere suficiente grano y que su venta se hiciera a un precio razonable. Esta tarea estaba encomendada por lo general a personas (*sidones*) de suficientes recursos propios como para supervisar «honestamente» la adquisición y distribución del alimento básico, el trigo, la cebada u otro cereal. Pero, como se podrá comprender, esta tarea no siempre era fácil y cómoda. Se hacía particularmente difícil en tiempos de sequía, o en territorios que de por sí no producían lo suficiente para su autoabastecimiento y, en consecuencia, tenían que recurrir a la importación [40].

Aparte de esa ocasional preocupación por el bienestar alimentario de los habitantes de la ciudad, no tenemos evidencia alguna que indique que se destinara dinero para fines filantrópicos. De hecho, los gastos municipales eran absorbidos por obras públicas, celebraciones diversas, y también por el culto. En otras palabras, las ciudades grecorromanas no tenían un sistema municipal de asistencia a los más necesitados en la población, lo cual refuerza la impresión de que los pobres no eran una categoría digna de particular atención. Tan sólo los huérfanos y las viudas eran objeto de especial consideración *si* el padre o el esposo había fallecido en servicio militar, no porque fuesen pobres [41].

Como en Roma, en Asia Menor la distribución de alimentos subsidiados (*frumentationes*) era en principio para todos los ciudadanos por igual, sin consideración de su condición socioeconómica. Pero, en la práctica, quienes primero se aprovechaban eran los más allegados a las personas relacionadas con la Administración municipal y los que eran «dignos de honor» en general, y no los más necesitados, los pobres. A. R. Hands, que ha estudiado el tema detenidamente, ha calculado que la discriminación en favor de los sectores menos necesitados de

---

[40] M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 145.

[41] H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 280, 422.

la población era por lo menos en una proporción de tres a uno [42]. No olvidemos que el asistencialismo se dirigía primordialmente a los de la misma condición o estamento social: los ricos ayudaban a los ricos. Los que distribuían los alimentos empezaban por repartir primero a quienes se lo podían retribuir de alguna manera: los ricos.

Aunque no existían organizaciones filantrópicas ni fundaciones estatales, en toda ciudad había al parecer personas acaudaladas que asumían como servicio cívico ayudar a procurar alimentación y otros servicios al pueblo. Era especialmente en tiempos de hambruna cuando esos ciudadanos ricos ofrecían dinero o procuraban ellos mismos alimentación para el pueblo, como lo atestiguan aún hoy en Asia Menor y en Grecia una serie de inscripciones que eternizan la gratitud del pueblo. Baste como ejemplo una inscripción de mediados del siglo II d. C., hallada en Iasos, Asia Menor:

> Estos hombres, por su propia voluntad, deseando dar mayor impulso a la democracia, hicieron donaciones de plata de sus propios recursos para el suministro de grano, para que el pueblo pudiera vivir para siempre feliz, dotado de abundante suministro de grano, estableciéndose el principio de raciones iguales para todos los ciudadanos de los fondos públicos de acuerdo con la ley [43].

Los terratenientes también contribuían a satisfacer las necesidades alimenticias, vendiendo a precio simbólico productos de sus tierras o incluso distribuyéndolos gratuitamente [44]. Pero esto ocurría sólo en tiempos de emergencia.

[42] *Charities*, 89-91. El autor concluye que «podemos hacer tranquilamente la generalización de que la clase más pobre de la sociedad nunca fue elegida para un trato especialmente favorable». T. R. S. Broughton, «Roman Asia Minor», 807, después de analizar la situación económica de Asia Menor, concluyó que «la caridad pública era probablemente una pequeña partida del presupuesto municipal».

[43] Citado por A. R. Hands, *Cabrities*, 180. Hands ofrece en las págs. 175-209, ciento ochenta y un testimonios de donaciones, caridades, ayudas diversas para el pueblo, algunas de ellas impresionantes. M. Rostovtzeff también había quedado impresionado por los testimonios de sólidas donaciones (*Social and Economic History*, 149s).

[44] A. H. M. Jones, *Greek City*, 217.

Dión Crisóstomo ilustra la importancia y el alcance de la distribución de grano al pueblo en un episodio autobiográfico que relata de finales del reinado de Vespasiano [45]. En cierta ocasión se levantó contra él en su pueblo (Prusa) una muchedumbre furiosa, porque se había elevado demasiado el precio del trigo, y la turba le echaba la culpa a los ricos, entre ellos a Dión, porque daba la coincidencia de que él acababa de invertir una fuerte suma de dinero en la construcción de un pórtico con tiendas con el fin de alquilarlas. Dión calmó a la turba con un discurso, prometiéndoles que él mismo asumiría la responsabilidad de supervisar la oferta de trigo a precio razonable.

Debido a la escasez de trigo que se produjo después del severo invierno del año 92 d. C., L. Antistius Rusticus, gobernador de Antioquía de Pisidia, ordenó que cada habitante declarase en el plazo de treinta días la cantidad de trigo que poseía y cuánto necesitaría para su casa y para la próxima cosecha. El resto debía ponerse a la venta, y a un precio que no excediese un denario por modio (que ya de por sí era el doble del precio normal). Esto nos recuerda lo que leemos en Apoc 6,6: habrá una hambruna tal que se venderá «una medida de trigo por un denario» (que era el salario medio de un día de trabajo) [46].

Ya he señalado anteriormente que las donaciones al pueblo se solían hacer en forma de edificaciones, monumentos, ornamentación y reparaciones, que a su vez servían de perpetua memoria del donante. De hecho, gracias a esas edificaciones sabemos que había grandes fortunas en todas las ciudades de Asia Menor. Como señala A. R. S. Broughton, lo llamativo es que, a juzgar por las inscripciones (y también por los autores literarios), *no* hay mención alguna de donaciones para ayudar a personas pobres: los *penêtes* y los *ptôkhoi* no son mencionados, como si fueran realidades no existentes para la gente con poder y dinero [47].

[45] *Or.*, XVLI, 6s.

[46] D. Magie, *Roman Rule*, 581, 1443, n. 38.

[47] «Roman Asia Minor», 748-794, donde Broughton presenta una impresionante lista de donaciones en diversas ciudades de Asia Menor, la gran mayoría de ellas en forma de edificaciones o de reparaciones, y para el culto. Sobre el tema de las donaciones en general, véase A. R. Hands, *Charities*, cap. II.

5. ASOCIACIONES

Algunas personas establecieron «fundaciones», fondos para ayudar a proveer alimentos a conciudadanos, como un legado cívico. Pero esto no era frecuente, y cuando ocurría, como en todas las donaciones de la época, los últimos en beneficiarse eran las personas más necesitadas de la sociedad [48].

Un tipo de «fundaciones» ampliamente extendidas en la Antigüedad eran las *asociaciones* (*thiasôtai, eranistai* o *collegia*). Estas ya eran conocidas en el mundo helénico antes de la dominación romana [49]. Por ser lugares de reunión donde muchas veces se incubaron revueltas, todas las asociaciones fueron prohibidas por Augusto, prohibición que reiteró Claudio. Sólo tres tipos de asociaciones fueron permitidas, y de hecho se multiplicaron de modo manifiesto en Italia y Oriente: las de carácter social, las religiosas y las profesionales.

Generalmente esas asociaciones, con un aire de clubes, se organizaban en torno a alguna divinidad, considerada como protectora de los miembros de la asociación, a la que se honraba en forma festiva y cuyo nombre se tomaba. Si bien en todas había un factor religioso presente, en unas más intenso que en otras, lo cierto era que lo más apreciado en todas era más bien su aspecto social. Su atractivo era precisamente el espíritu de compañerismo y de amistad que reinaba entre sus miembros, que en casos de necesidad resultaba particularmente provechoso. El número de miembros de una determinada asociación oscilaba entre una veintena y cien personas. Para ser aceptado era necesaria la aprobación del grupo, previa presentación y garantía de su idoneidad. Las reuniones se realizaban en un lugar fijo, según el carácter de la asociación, al menos una vez al mes y en ocasiones festivas, sobre todo de la divinidad protectora. Estaban presididas generalmente por un «sacerdote» o un *arkhôn* y se llevaban a cabo según un cierto *ordo*. Entre sus miembros, algunas asociaciones tenían *diakonoi* o ayudantes, así como *episkopoi*, o supervisores del *ordo*. Ambos son términos que encontramos en Pablo y en las cartas pastorales. Además de la cuota, la contribución básica a la reunión solía ser en forma de vino o alimentos que se compartían allí. El núcleo era la cena celebrada en honor a la divinidad. Con esta descripción, no es nada extraño que el cristianismo fuera considerado durante algún tiempo por muchos en el mundo grecorromano como una de esas asociaciones. Incluso algunos estudiosos han expresado la opinión de que el cristianismo se constituyó rápidamente en forma análoga a dichas asociaciones, lo cual le habría dado cohesión y aceptabilidad en Asia Menor [50]. Por cierto, no estaríamos lejos de la realidad si suponemos que algunos rasgos típicos de las asociaciones fueron adoptados para la organización y estructuración de algunas comunidades cristianas.

De hecho, había asociaciones de carácter netamente religioso (*collegia cultores*), formadas en especial por extranjeros con el fin de celebrar sus cultos a sus divinidades. Estas proporcionaban, además, ocasiones para reunirse y compartir en base a un acervo común de una misma patria. Algunas de éstas tenían incluso su propio templo, donde se reunían: allí ofrecían incienso y sacrificios a su divinidad, y luego compartían las carnes sacrificadas.

Otras asociaciones agrupaban a personas en torno a una misma profesión, algo así como los gremios medievales o los sindicatos modernos (sin ser iguales, pues no eran de carácter

---

[48] Cf. A. R. Hands, *op. cit.*, 89-92.

[49] Los estudios más amplios provienen de F. M. de Robertis: *Il fenomeno associativo* y *Storia delle corporazioni e del regime associativo nel mondo romano* (2 vols., Bari, 1973). Ofrecen abundante información, sobre todo histórica, los artículos de E. Stockle, «Berufsverein», y E. Konermann, «Collegium», ambos en *RE Sup.*, IV, 155-211 y 380-480. T. R. S. Broughton da una larga lista de asociaciones en diversas ciudades de Asia Menor, según profesiones y ocupaciones, en su artículo «Roman Asia Minor», 841-844.

[50] Véase el estudio pionero de E. A. Judge, *The Social Pattern*, cap. IV, que fue seguido y ampliado por muchos eruditos. También el informativo estudio de W. L. Wilken, «Collegia, Philosophical Schools and Theology», en Benko-O'Rourke (eds.), *The Catacombs and the Colosseum*, Valley Forge, 1971, 268-291, comparable con el reciente estudio de H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart, 1981, con amplia bibliografía. Con este trasfondo se pueden entender las observaciones que hizo Pablo en 1 Cor 8-12.

político): zapateros, tejedores, joyeros, panaderos, carpinteros, pescadores, marineros. Por las condiciones socioeconómicas de sus miembros, no era raro que estas asociaciones fueran ricas e influyentes; de hecho algunas hicieron donaciones significativas a sus ciudades, como lo atestiguan monumentos e inscripciones [51].

Un tipo muy popular de asociación eran los *collegia tenuiorum*, que agrupaban a personas de diverso origen con fines de confraternizar, de celebrar, pero particularmente de asegurarse una sepultura digna y festiva. Lo llamativo de estas asociaciones, en lo que nos interesa, es que en ellas *no* existían diferenciaciones sociales, fueran sus miembros esclavos, libertos o libres, lo cual las hacía particularmente atractivas en los sectores más «populares». Sus miembros generalmente eran «pobres». A menudo contaban con el apoyo de uno o más patrones o protectores acomodados que les ayudaban a sufragar los gastos. Con ese apoyo y una pequeña cuota mensual, sus miembros se podían asegurar un entierro digno, y en vida celebraciones de confraternización.

6. FILANTROPIA

Hemos visto que, excepcionalmente, los ricos se preocupaban de asistir a los pobres. Recordemos lo dicho con una cita de Dión Crisóstomo, de inicios del siglo II d. C.:

> «Un rico no dará a un náufrago ni el vestido teñido de su esposa ni el de su hija, y mucho menos una prenda suya, una de sus capas o de sus túnicas, a pesar de tener un buen surtido de todo ello; un rico ni siquiera dará el manto de uno de sus esclavos... Aunque fuera posible encontrar a un rico, uno entre un millón, generoso y magnánimo de carácter, tal hallazgo no impediría demostrar a las claras que generalmente son mucho peores que los pobres en lo referente a la generosidad» [52].

[51] Entre tantas asociaciones, A. H. M. Jones destaca en su estudio *The Eastern Roman Empire*, 73ss, el influjo de las que había en Tiatira, en la provincia de Asia: «Erigieron estatuas y altares con sus propios fondos...; los sastres construyeron incluso una triple puerta, columnatas y tiendas con habitaciones para los que trabajaban en ellas...» (83).

H. Bolkestein cita como excepcional una inscripción en una tumba de finales de la República, de un tal C. Atilius Serrani, que se encuentra en la Sacra Vía, en Roma: «*Hospes resiste et hoc ad grumum ad laevam aspice, ubei continentur ossa hominis boni misericordis amantis pauperis...*» [53]. Y es que los pobres no suscitaban simpatía o conmiseración [54].

Más llamativo para nosotros, quizá, es el hecho de que los moralistas de la época, con contadas excepciones, si bien ensalzaban la ternura y la conmiseración, no la asociaban con el trato a los mendigos e indigentes. En su magistral estudio sobre el tema, H. Bolkestein señaló que «nunca se presenta como obligación importante de los ricos dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, vestir a los desnudos o ayudar a viudas y huérfanos» [55].

Como se podrá adivinar, no era parte del horizonte social en el mundo grecorromano el concepto y el sentir de *justicia* social, que se ha convertido en un imperativo hoy y al que habían llamado insistentemente los profetas en Israel [56]. La *dikaiosyne*, en el sentido de justicia con el prójimo, era una de las virtudes más encomiadas en el mundo grecorromano [57]. Pero, como he mencionado antes, la cuestión era determinar quién es «el prójimo» [58]. *Dikaios* (justo) era el que servía en

[52] *Or.*, VII, 82.91.

[53] *Wohltätigkeit*, 473s. Se trata de un joyero, pero ni representa la época que nos ocupa ni la región de Asia Menor.

[54] En esta conclusión coinciden diversos estudiosos: M. Rostovtzeff, M. I. Finley, H. Bolkestein, A. R. Hands, R. MacMullen, P. Garnsey, G. E. M. Ste Croix y W. Bauer en la recensión de H. Bolkestein, sin contar los autores de la época.

[55] *Wohltätigkeit*, 150.

[56] Véase al respecto el instructivo estudio de L. Epsztein, *La justice sociale dans le Proche-Orient ancien et le peuple de la Bible*, París 1983, y también J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, Madrid, 1984.

[57] Según H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 115, era «la virtud social más apreciada».

[58] Véase al respecto el interesante estudio de G. Downey, «Who is my Neighbour?». La pregunta también se la planteó el judaísmo, y está tipificada en la famosa escena que, según el evangelista Lucas (10,29ss), dio pie a la llamada «parábola del buen samaritano»: «¿quién es mi prójimo?»

primer lugar a la patria, cumplía con su familia, y hacía obras de filantropía hacia el pueblo como conjunto y parte de la ciudad. Si bien *philanthropia* era el término más comúnmente utilizado para designar la benevolencia hacia el necesitado, este término podía connotar diferentes cosas, desde la cortesía hasta la generosidad material, pero no significaba lo que nosotros entendemos por misericordia, caridad, incluso limosna. Tanto la justicia como la filantropía, como hemos visto, eran interesadas —más que *philanthropia* era *philotomia* o *philodoxia*, amor a la gloria humana— y nunca aparecen asociadas con el pobre como su objeto. H. Bolkestein afirmó acertadamente que «la moral griega no se ocupaba de la oposición entre ricos y pobres; su ideal era la humanidad en general» [59]. Esto se comprende dentro de su sistema mental y cultural: la riqueza era una de las finalidades de la vida humana; la condición de pobre es natural, como lo es la de ser esclavo; la beneficencia debe tener por objeto al (socialmente) semejante o a la *polis* (nación-pueblo).

Si bien los griegos acentuaban el amor hacia los amigos, y los romanos la filantropía del «pan y circo», ninguno conoció la justicia social de la fraternidad humana, como lo destacaron los dos grandes movimientos «filosóficos» de la época: los cínico-estoicos y el judaísmo seguido por el cristianismo, aunque *ninguno* de éstos consideró la liberación de los esclavos, por ejemplo, es decir, la ruptura de las diferencias *sociales* institucionalizadas y sacralizadas por el hombre mismo. La explicación se encuentra en los esquemas mentales de la época, que difieren notablemente de los nuestros. H. Schwer concluyó en su estudio sobre el tema que en Oriente «surge una *dikaiosyne* sin el sentido más estrecho de misericordia; una *philanthropia* sin el sentido colateral de amor y asistencia al pobre» [60]. Para ellos, justicia era dar a cada uno lo que le corresponde no alterando las diferencias «establecidas por la diosa naturaleza».

El cinismo, y particularmente su heredero, el estoicismo, que tuvo gran influencia en sectores intelectuales a todo lo

[59] *Wohltätigkeit*, 115.
[60] «Armenpflege», 691.

largo y ancho del Imperio Romano, se interesaron por la condición inhumana del pobre y le ofrecieron una salida (filosófica) a su humillación. Igualmente, el judaísmo, y luego el cristianismo, mostraron interés por el pobre y resaltaron la importancia de la misericordia y la limosna, pero su influencia fue muy limitada en el primer siglo. Tanto uno como otro enfocaron la pobreza desde la (supuesta) voluntad de Dios, pero el modo de superarla es distinta según los estoicos y según los judeo-cristianos.

Si para el cínico la pobreza se consideraba una condición necesaria para poder ser virtuoso y, por tanto, era digna de encomio, para el estoico los bienes materiales no deberían perturbar del todo al hombre para que pueda encontrar la armonía consigo mismo y con el mundo; las posesiones son parte del mundo material-corporal que hay que estar dispuesto a abandonar, es decir, hay que estar dispuesto a ser pobre. El estoicismo predicaba la total indiferencia tanto ante las diversas condiciones materiales como ante las situaciones que puedan afectar al hombre, como medio de estar en paz: la *ataraxia* (imperturbabilidad), producto de la *autarkeia*, el total control sobre sí mismo y los propios sentimientos. Si Horacio se hacía eco de la filosofía común, según la cual «*quaerenda pecunia primum est: virtus post nummos*» [61], los estoicos desdeñaban la pasión por el dinero como un mal propio de ladrones [62]. Frente al indigente concreto, necesitado de ayuda para sobrevivir, tanto el cínico como el estoico le ofrecían una mano; ambos abogaban decididamente por la limosna. Pero, para ambos, la ayuda al indigente debería ser de tal modo que los sentimientos no le perturbasen: el hombre debe estar libre

[61] *Ep.*, I,1.53. Cf. R. MacMullen, *Roman Social Relations*, 116s.
[62] Cf. Epicteto, *Disc.*, I, 18.13s; Plutarco, *Mor.*, 523c-528b, criticó extensamente la acumulación de riquezas, especialmente al avaro. Caso notorio fue Séneca, quien a pesar de haber sido un fiel seguidor del estoicismo, supo racionalizar su condición económica ante sus críticos, siendo como era muy rico. Su respuesta se asemejaba a la del cristianismo: no es el tener, sino el estar dispuesto a desprenderse lo que debe primar, es decir, no hay que ser esclavo del dinero. La única diferencia es que Séneca no parecía dispuesto a *compartir* aunque fuera una parte de sus bienes con los menesterosos: se reducía a una actitud *interior*, como para algunos hoy.

de la esclavitud de los sentimientos y afectos [63]. En el último capítulo nos detendremos más ampliamente sobre la visión social de las filosofías de la época.

Hemos considerado la actitud y la extensión de la benevolencia de los ricos *paganos* hacia los pobres. Pero, ¿cuál era la actitud y la praxis de los *judíos* hacia los pobres, especialmente los no-judíos? El interés de esta pregunta radica en su proyección hacia el círculo de cristianos en Asia Menor: si los paganos, debido a condicionamientos culturales e ideológicos, no estaban naturalmente inclinados a interesarse por los pobres, no podemos esperar que sus actitudes cambiaran automáticamente al convertirse al cristianismo [64]. Otro tanto sucedería con los judíos. Y lo más probable es que, debido a estas actitudes en ciertos estamentos cristianos, Lucas insistiera en su evangelio, más que ningún otro autor del siglo I, en el desprendimiento *con el fin de compartir* con el pobre.

7. CARIDAD JUDIA

No es necesario detenerse a exponer detalladamente la conocida tradición judía testimoniada en la Biblia y en los escritos rabínicos sobre el mandamiento de ayudar al pobre, a la viuda, al huérfano y al extranjero [65]. Los actos de caridad más frecuentemente mencionados los recogió Isaías en un famoso pasaje:

[63] Más ampliamente, E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, 155-160.

[64] Con este trasfondo hay que comprender la insistencia de Pablo, entre otros autores cristianos del siglo I, en el amor indiscriminado al hermano (aunque se limite a los hermanos cristianos, como aparece en sus escritos), por ejemplo, en las reuniones eucarísticas (cf. 1 Cor 11,17ss).

[65] La síntesis clásica, aunque demasiado «espiritualista» en su interpretación de muchos pasajes, es el estudio de A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, París 1952. Véanse también H. Bruppacher, *Die Beurteilung der Armut im Alten Testament*, Stuttgart, 1924, y A. George, «Pauvre», en *DBS* VII, 387-394. Más recientemente, con una comprensión más realista, L. J. Hoppe, *Being Poor: A Biblical Study*, Wilmington, 1987; N. Lohfink, *Option for the Poor*, Berkeley, 1987; Th. Hoyt, *The Poor in Luke-Acts*, Duke Univ., 1975, Part I, y J. García T., «Preocupación social en el Antiguo Testamento», en *Ang.* 55 (1978), 161-192.

> «El ayuno que yo quiero es éste: partir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que ves desnudo, y no dejar de socorrer a tu semejante» (58,6s).

Los profetas pre-exílicos fueron ardientes defensores de los pobres, los explotados, y los marginados [66]. En tiempos posexílicos la ayuda a los pobres aparece mencionada con cierta frecuencia en textos de corte sapiencial [67], y figuras como Tobías son presentadas como modelos. El Pentateuco, la ley suprema del judaísmo, contiene ya una impresionante cantidad de estipulaciones sobre el trato misericordioso y caritativo que se debe dar al pobre y al marginado [68].

Una particularidad del judaísmo es la repetida afirmación de que el pobre es el predilecto de Dios, es su protegido, como ellos mismos lo habían sido durante su esclavitud en Egipto y el éxodo [69].

En el siglo I d. C. el judaísmo ciertamente mantenía en vigencia la preocupación por el pobre, como lo atestiguan escritos rabínicos, la mención de las limosnas en los evangelios (Mat 6,2; Lc 18,12) y los escritos de Qumrán [70], al igual que los llamados pseudo-epígrafos [71]. La teoría estaba muy bien afir-

[66] Véase, en particular, el cuidadoso estudio de J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra*, Madrid, 1984, con amplia bibliografía.

[67] Cf. Job 22,5ss; 29,12s; 31,16ss.29ss; Prov 14,21.31; 19,17; 31,20.

[68] Cf. Ex 22,21; 23,9; Lv 19,33s; Nm 15,15s; Dt 10,18s, sobre el trato a los extranjeros. Ex 22,22ss y Dt 16,11.14; 24,19ss, conciernen al trato a las viudas y huérfanos (a menudo incluidos con el extranjero: las tres categorías de los que no tienen quien los proteja o reclame sus «derechos humanos»). Categórico es Dt 15,4: «No debe haber pobres entre vosotros.»

[69] Por ejemplo, en Dt 10,18; Sal 138,15; 146,7; Dan 4,24; Tob 12,8s.

[70] Sobre la caridad hacia los pobres, véanse H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 401-417; H.-J. Degenhardt, *Lukas Evangelist der Armen*, Stuttgart, 1965, 23-26; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum*, Tubinga, 1974, 267-277, y Th. Hoyt, *The Poor in Luke-Acts*, Durham, 1975, 65-84, quien presenta una imagen negativa de los saduceos como aristócratas preocupados de su posición más que de las necesidades de los otros. En lo que a Qumrán se refiere, mucho se ha escrito al respecto y no me detendré sobre ello aquí por no ser indispensable; véanse tan sólo, por ejemplo, 1 QS II, 24; V, 4; X, 26, así como CD XIV, 14-17.

[71] Cf., por ejemplo, 1 Henoc 62,13; 63,1-12; 94,1-10; Sal. Salomón 5,2-14; 10,7; 17,21-34; *Orac. Sib.*, III, 234-247; 376s; *Test.*, XII Patr.: T. Is. 5,2; T. Benj., 4,1; T. Zab., 6,4s; 8,1.

mada, y era repetida: el rico no debe explotar al pobre, debe ser misericordioso (*hasid*) y justo (*tsedek*) como lo es Dios mismo. Sin embargo, la casuística rabínica discutía desde hacía mucho tiempo el alcance del sentido de «prójimo»: ¿se extiende al no-judío, al pagano?, ¿hacia quién *obliga* la ley a ser misericordioso y justo? Esta fue la conocida pregunta que, referida sólo por Lucas, planteó a Jesús nada menos que un doctor de la Ley: ¿quién es mi prójimo? (10,29). La discusión era perfectamente comprensible, no sólo por la animadversión que el judío tenía inculcada hacia los que no eran de su religión, o por lo menos de su raza (por ejemplo, hacia los samaritanos), sino porque los textos mismos del Pentateuco estaban redactados primordialmente en función de las relaciones entre *israelitas*[72].

No es impensable que los judíos tuviesen dificultad en incluir a los paganos en la categoría de «prójimo», y por tanto no serían objeto obligatorio de su caridad, lo que se ve reforzado por el hecho de que, como ya hemos visto, no sólo eran tratados a menudo hostilmente por los gentiles (de lo que ya tenían una larga historia, que mantenían —ayer como hoy— fresca en sus memoria, por ejemplo, en el libro de Daniel), sino que ellos mismos se constituían como una comunidad semi-autónoma dentro de la ciudad (*politeuma*), como lo atestiguan los escritos de la época. En Alejandría, por ejemplo, había varias «comunidades» judías, agrupadas en sectores (*quartiers*), no integradas en la vida de la ciudad como conjunto. De ser esto cierto, se comprende mejor por qué en los evangelios se insiste tanto en el perdón, en no mirar las faltas de otros y no juzgar ni condenar al prójimo. Se comprende también por qué el discípulo de Cristo, el cristiano, debe pasar por una conversión radical que exige romper con el pasado (padre, madre, hermanos, etc.) y no mirar hacia atrás. Y también se comprende por qué Pablo afirmaba la unidad de los cristianos en «el cuerpo de Cristo», de modo que no haya ya «ni judíos ni griegos»

[72] Véase más detalladamente el mencionado estudio de A. Nissen, *Gott und der Nächste* (n. 70), 244-329 (en págs. 304-329 contempla las relaciones con el «enemigo», que podía serlo por motivos diversos).

(Rom 10,12; Gál 3,28). Igualmente, se comprende la insistencia en el amor fraterno entre los miembros de la comunidad cristiana, independientemente de su origen religioso (judío o pagano), sobre todo en la de Juan, así como la insistencia de Lucas en la asistencia a los pobres. El problema lo ilustra claramente el conflicto que surgió en Jerusalén entre cristianos helenistas y hebreos, como lo narra Lucas en Hechos 6.

Siguiendo las enseñanzas y el ejemplo de Jesús de Nazaret, el cristianismo amplió el horizonte de la caridad más allá del límite del judaísmo. Como es suficientemente conocido, el amor cristiano debe ser incondicional e ilimitado, incluyendo al «enemigo»[73].

En síntesis, judíos y cristianos diferían del mundo pagano grecorromano en sus actitudes y trato hacia los pobres en cuanto al grado de preocupación por ellos y en cuanto a sus razones y sus motivaciones[74]. Para el judío y para el cristiano, justicia era sinónimo de *misericordia*, como la de Dios para con el hombre, y por tanto se le exige al rico con respecto al pobre. Para el griego y el romano, justicia era más bien dar a cada uno «lo que le corresponde», entendiendo esto como un trato entre personas socioeconómicamente iguales, y se expresaba primordialmente por medio de actos de beneficencia hacia la patria, la ciudad. La ayuda personalizada se orientaba hacia los parientes, los amigos y las autoridades, pero no tenía presente al pobre. La contraposición rico-pobre le era ajena, y, por tanto, la explotación del pobre le resultaba al rico tan natural como la tenencia de esclavos para su servicio. La misericordia hacia el indigente no tenía cabida en el horizonte conceptual y afectivo de aquel mundo[75].

[73] A. von Harnack, en *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, vol. 1, 170-219, esbozó la praxis del amor y la asistencia a los necesitados en los tres primeros siglos del Cristianismo.

[74] El contraste ha sido expuesto claramente por L. Wm. Countryman, *The Rich Christian*, cap. 3.

[75] H. Bolkestein, *Wohltätigkeit*, 421: «El contraste entre Oriente y Occidente es siempre el mismo: la moral oriental piensa en las relaciones entre ricos y pobres; la occidental, en las relaciones entre personas, su ideal es la *philanthropia*, el sentimiento de comunidad entre todos los hombres». Cf. también el artículo de H. Schwer, «Armenpflege», 691ss.

Para judíos y cristianos, la religión desempeñaba un papel fundamental en cuanto al trato que daban a los pobres, empezando por prestarles atención. Para los paganos grecorromanos no era así, pues su religión era esencialmente personalista y utilitaria. Mientras que la fe en Dios tenía para judíos y cristianos claras exigencias éticas de carácter social, no encontramos en el mundo grecorromano nada parecido que vaya más allá de las obligaciones hacia el Estado. Una de las razones para la influencia de la religión en la conducta es su relación con la vida futura: el judío, como el cristiano, está convencido de la retribución divina en la otra vida, lo cual está en relación directa no sólo con su fe en Dios, sino también con su comportamiento ético-social (sobre lo cual hablan las dos partes del Decálogo: amor a Dios y amor al prójimo), como lo ilustra el cuadro del juicio final en Mt 25,31-46. Vemos, por tanto, en la Biblia una actitud similar a la grecorromana de esperar algo a cambio de un gesto de beneficencia. La recompensa más codiciada es la que Dios *debe* dar a cambio; además de la vida eterna, preferentemente alguna bendición en esta vida. Sin embargo, el enfoque de Jesús contrasta con ése: se debe dar gratis, sin esperar nada a cambio (Mt 10,8). A Dios no se le puede exigir premio o retribución. Es toda la cuestión de la fe y las obras, que en parte diferencia al judaísmo del cristianismo [76]. Para los paganos grecorromanos, en cambio, la retribución esperada se limitaba a esta vida terrena; por tanto, se esperaba algo del beneficiario de mi «generosidad», pero el pobre no tenía nada que dar a cambio.

Otro factor de no poco peso era la ya mencionada convicción de que el pobre y el marginado eran protegidos de Dios; en el mundo grecorromano el protegido de los dioses era el rico.

[76] Véase, al respecto, W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*, Munich, 1955; más sintéticamente, P. C. Böttger, art. «Recompensa», en *DTNT* IV, 31-34.

LOS JUDIOS EN LA DIASPORA

En el contexto de nuestro estudio no es de poca importancia tener una visión suficientemente clara de las relaciones entre los judíos y los no-judíos en las ciudades de Asia Menor. Un buen porcentaje de las comunidades cristianas de las que emanaron la mayoría de los escritos del Nuevo Testamento se encontraban en Asia Menor. Sus convertidos habían sido tanto judíos como gentiles (paganos); algunas comunidades, como la de Mateo, habían sido en su mayoría judeo-cristianas; otras, como la de Lucas, eran predominantemente de origen gentil-pagano. Y sabemos que había frecuentes tensiones entre ellos, como lo atestiguan algunas cartas de Pablo (véase, por ejemplo, la carta a los Gálatas) y los evangelistas, sobre todo Juan, en su presentación del acontecimiento-Jesucristo, especialmente al polemizar con el «judaísmo» a través de las discusiones de Jesús con los judíos.

Los judíos se diferenciaban del resto del mundo no solamente en razón de su origen étnico, sino también y en especial por su religión: el estricto monoteísmo del judaísmo y sus leyes de pureza (en el fondo discriminatorias) dificultaban la integración en su entorno no-judío. La religión, con sus múltiples exigencias, era para la mayoría de los judíos una cuestión de identidad, que habían aprendido a preservar y defender a todo precio, siguiendo el ejemplo de los Macabeos. Y, como veremos en este capítulo, la reacción de los habitantes no-judíos a la idiosincrasia propiamente judía en muchas ciudades llegó a producir explosiones violentas. Por cierto, muchos judíos en

Asia Menor se adaptaron e integraron más a las costumbres y la vida cotidiana de la ciudad que sus congéneres en Judea, particularmente los que ya vivían allí desde mucho tiempo antes (incluso varias generaciones) allí [1].

1. MIGRACIONES JUDIAS

Había comunidades judías en casi todas las ciudades del Imperio romano, más en Oriente que en Occidente, como lo atestiguan múltiples fuentes de la época. Al escribir acerca de los judíos, Estrabón se lamentó así:

> «Este pueblo se ha introducido en cada ciudad; no es fácil encontrar un lugar en el mundo habitable que no haya recibido a esta nación y en el que ella no haya hecho sentir su poder» [2].

Las comunidades judías no eran una minoría insignificante, como se deduce ya del hecho de que sus sinagogas estuviesen construidas en lugares importantes y fuesen conocidas. San Pablo solía visitarlas en el curso de sus viajes por Asia Menor. La arqueología ha puesto en evidencia la existencia de comunidades judías en Frigia, Lidia, Caria, cerca de Pérgamo, y en Cilicia e Ionia. La de Efeso era probablemente la sinagoga más conocida en Asia Menor [3].

[1] Dos de los estudios más informativos y mejor fundamentados que arrojan luz sobre este tema provienen de M. Hengel, *Juden, Griechen und Barbaren*, Stuttgart, 1976, y *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ*, Londres-Filadelfia, 1989.

[2] Citado por Fl. Josefo, *Ant.*, XIV, 115; cf. también Filón, *Legat.*, 281s. Claro que esto hay que tomarlo con reservas, ya que se trata de autores judíos.

[3] Véanse especialmente los estudios de P. R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, y A. T. Kraabel, *Judaism in Western Asia Menor*. La comunidad de Efeso es una de las más frecuentemente citadas en la literatura de la época (cf., por ejemplo, Hch. 18-19; Fl. Josefo, *Ant.*, XII, 125s; XIV, 223-240; XVI, 27-65). Sobre las comunidades judías en el oriente del Imperio, ver especialmente los decretos de Julio César para las ciudades más importantes de la región, exigiendo que se respeten las costumbres judías —porque eran una mayoría considerable— en Josefo, *Ant.*, XIV, 196-264. Una lista bastante detallada de comunidades judías en el Imperio Romano se encuentra en J. Juster, *Les Juifs*, I, 179-212.

El movimiento migratorio judío se remonta a la época de la deportación a Babilonia, en el siglo VI a. C., y no cesó durante todos los siglos de dominación extranjera en Judea. Fue intenso durante la dominación romana. Un período de grandes migraciones fue el del asedio y la ocupación militar romana desde el año 66 d. C. que concluyó con la destrucción de Jerusalén cuatro años más tarde. A este factor político hay que añadir el hecho de que las excelentes facilidades de caminos y navegación proporcionados por Roma coadyuvaron a incentivar migraciones judías en las más diversas direcciones, especialmente en busca de un mejor porvenir [4]. Se calcula que por lo menos dos tercios de los judíos vivían en el siglo I en la diáspora, lejos de Judea, porcentaje que aumentó considerablemente a partir de la década de los sesenta d. C. No poseemos datos estadísticos precisos, pero se estima que la cifra total (incluidos los que vivían en Judea, luego llamada Palestina), oscilaba entre seis y ocho millones de judíos. Según Blanchetiere, una séptima parte de los aproximadamente siete millones de judíos censados en tiempos del emperador Claudio residían en Asia Menor [5].

En su apología ante Roma, Filón de Alejandría afirmó, en un típico arranque triunfalista:

> «Los judíos son tan numerosos que no pueden ser contenidos en un solo país, y por eso se instalan en muchos de los países más prósperos de Europa y Asia» [6].

Poco se ha escrito acerca del judaísmo en *Asia Menor*, en

[4] Más ampliamente, S. W. Baron, *Social and Religious History*, I, cap. VI. Véase el estudio de F. Blanchetiere, «Juifs et non Juifs», 368-373, sobre el origen y la expansión de comunidades judías en Asia Menor.

[5] «Juifs et non Juifs», 368, n. 7. Por su parte, J. Gagé afirma que en tiempos de Trajano había unos cuatro millones de judíos en la diáspora, además de más de dos millones que vivían en Palestina (hecho dudoso para aquel tiempo). En Roma solamente habría casi un millón de judíos (*Les classes sociales*, 153).

[6] *Flac.*, 45. Poco antes había escrito que «hay no menos de un millón de judíos residentes en Alejandría y el país desde el llano libio y las fronteras con Etiopía» (43), es decir, en Egipto.

parte porque no poseemos suficientes datos e información, y en parte porque los estudiosos han concentrado su atención en el judaísmo en Alejandría, o en Egipto en general, de donde sí poseemos abundancia de material, especialmente los papiros y los escritos de Filón de Alejandría. La tendencia ha sido generalizar lo que sabemos sobre el judaísmo en Egipto, dando la impresión de que las condiciones de vida y situación eran iguales o similares en el resto del Imperio Romano. Pero, como acertadamente advirtió S. Appelbaum, «lo que es cierto para Alejandría no se aplica *ipso facto* a Antioquía, Cirene o Efeso» [7]. Después de diferentes estudios comparativos, ha quedado claro que la información que hallamos en los escritos del historiador judío Flavio Josefo no siempre es fiable, y por tanto no debe tomarse ciegamente al pie de la letra. Pero, ¿qué es lo que realmente sabemos del judaísmo en Asia Menor en torno a la segunda mitad del primer siglo d. C.? [8] Aunque hablaré de los judíos en el Imperio Romano oriental, en la medida en que la información lo permita, centraré la atención en la región de Asia Menor.

Las relaciones de los judíos con Roma fueron por lo general (salvo algunas fugaces excepciones) cordiales durante el primer siglo —hasta Adriano, que arremetió contra ellos— y por eso pudieron gozar de una serie de privilegios en razón de su religión. Era distinta, como veremos, la relación con los habitantes no-judíos en las provincias, precisamente en Egipto y en Asia Menor. El factor decisivo en las relaciones entre los judíos y la población no-judía, era el grado de libertad religiosa que la mayoría de las comunidades judías exigían para sí mismas, y que Roma les había concedido como privilegio imperial. No sólo su fe en Yahvé, sino también sus costumbres y prácticas derivadas de la Torá y de las enseñanzas rabínicas, distinguían y separaban a los judíos de los demás, a

[7] «Legal Status», 434.

[8] El único esbozo que conozco, y muy fragmentario por cierto, es el que ofrece entre líneas M. Stern, «The Jewish Diaspora», 143-157, y los estudios de P. R. Trebilco y A. T. Kraabel, mencionados anteriormente. Como ya advertí, las afirmaciones sobre las condiciones de vida de los judíos del siglo I en Asia Menor lamentablemente suelen mezclarse con las de otras épocas y lugares.

este pueblo de otros pueblos. Y muchos insistían en las diferencias, en mantenerse al margen (si no incluso en contra) de muchas costumbres y actividades propias de la ciudad donde vivían. En otras palabras, un bloque significativo no se integraba en la vida de las ciudades donde residían, pero muchos sí.

2. PRIVILEGIOS IMPERIALES

Probablemente el pueblo judío contaba con más privilegios otorgados por Roma que cualquier otro en todo el Imperio [9]. A. M. Rabello sintetizó la conclusión de su estudio de la situación legal de los judíos durante el principado romano afirmando que «se puede decir que la historia del judaísmo bajo el Imperio Romano es la historia de la concesión de privilegios» [10]. Estos se formalizaron con Julio César, quien les concedió una serie de privilegios probablemente a raíz del apoyo que recibió de la comunidad judía durante su campaña en Egipto, lo que a su vez les valió el resentimiento de la población egipcia, que un día explotaría violentamente.

La política de Roma hacia los judíos —no en exclusiva, pero sí de una manera muy notoria y marcada— era permitirles vivir según sus ancestrales costumbres y respetar particularmente su religión. Valga una simple enumeración de los privilegios más importantes decretados por Roma, referidos por Flavio Josefo:

— el culto a un solo dios (monoteísmo absoluto), lo que les dispensaba de la participación en ceremonias religiosas oficiales, como el culto imperial (*Ant.*, XVI, 27s);

— el derecho a tener sinagogas y a reunirse regularmente en ellas (*Ant.*, XIV, 226-235);

[9] La obra más completa sigue siendo la de J. Juster, *Les Droits Politiques*. Más suscintamente, E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule*, cap. 6, J. N. Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism*, 145-159, y E. Schürer, *History*, III/1, 113-125, y P. R. Trebilco, *Jewish Communities*, cap. 1.

[10] «Legal Condition», 695. Véanse algunos de estos decretos en Josefo, *Ant.*, XIV, 196-264, y XVI, 162-173.

— el derecho a observar el reposo del sábado y a celebrar sus fiestas (*Ant.*, XIV, 226-245; XVI, 163-168);

— el derecho de hacer la colecta del medio *shekel* para el Templo (*Ant.*, XVI, 163ss);

— dispensa del servicio militar (*Ant.*, XIV, 228-232-234) [11].

Estos privilegios se extendían a todos los judíos, fuesen ciudadanos romanos o no, aunque, como veremos, no siempre fueron respetados en todas las ciudades del Imperio.

Los judíos prestaban juramento de fidelidad al emperador y celebraban las fiestas imperiales (por ejemplo, el natalicio del emperador y sus victorias), pero a su manera, es decir, evitando todo lo que tuviera carácter religioso pagano. No juraban por dioses paganos ni ante imágenes; los sacrificios hechos por el emperador en los templos, por ejemplo, los reemplazaban por oraciones en sus sinagogas. Sólo en el templo de Jerusalén ofrecían sacrificios a Dios en favor del emperador. Como es obvio, no celebraban las fiestas propiamente paganas [12].

En materia jurídica, las disputas entre judíos podían ser resueltas por un tribunal o una autoridad judía, es decir, estaban dispensados de un juicio romano. Pero los judíos no tenían jurisdicción en materia de Derecho penal común; sólo en el religioso, esto es, tenían el derecho de aplicar las leyes jurídicas y legales en materias religiosas, según sus leyes religiosas [13].

El emperador Augusto se preocupó de que se respetaran los derechos de los judíos establecidos por Julio César en todo el Imperio, como lo atestigua Flavio Josefo en *Ant.*, XII y XIV. Lo recalcó particularmente para Egipto y para Pérgamo, Sardes, Efeso, Laodicea y Mileto, en Asia Menor [14]. Si bien Calígula abrogó las leyes que protegían a los judíos en Roma, y luego Claudio decretó su expulsión de allí, ambos ordenaron que se respetasen sus diferencias y particularidades en la diáspora [15]. Vespasiano y Tito reiteraron los privilegios imperiales concedidos a los judíos, excepto el del impuesto por el Templo [16].

Si eran privilegiados por leyes que les permitían vivir su judaísmo libremente, no era, a fin de cuentas, por otra razón que por una política diplomática de parte de Roma hacia un pueblo indomable e inflexible, política que buscaba evitar confrontaciones innecesarias. Si con Julio César se debió a su gratitud hacia ellos, con los siguientes emperadores ya no era un favoritismo gratuito, por simpatía, sino por calculada política. Que se trataba de una política romana, no de un simple favoritismo, lo prueba el hecho de que, después de la guerra del 66 al 70 d. C. en Judea, Vespasiano decretase que todo judío de más de tres años de edad, sin importar su condición, tenía la obligación de pagar un impuesto especial de dos denarios, el *fiscus Iudaicus*, a modo de reparación por los gastos ocasionados por dicha guerra.

El cúmulo de privilegios en favor de los judíos significaba a los ojos de los demás que eran un pueblo aparte y tenían que ser tratados como gente diferente. De hecho, ellos mismos, en mayor o menor medida, se separaban psicológica y efectivamente del resto de la población. Esta «muralla psicológica», como veremos, ocasionó su desprecio por una parte al menos de la población en ciertas ciudades. Menciono todo esto porque interesa conocer y comprender las relaciones sociales entre judíos y no-judíos.

[11] C. Saulnier, «Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe», en *RB* 88 (1981), 161-198. Más detallada y documentadamente, J. Juster, *Les Juifs*, I, 213-226, 338-388 y 409-435. Si bien exentos del servicio militar, desde L. Lentulus, en el año 49 a. C., tenemos noticia de soldados judíos en servicio en Emesa, Siria, por ejemplo.

[12] Cf. J. Juster, *Les Juifs*, I, 344-348.

[13] El aspecto jurídico-legal es tratado detalladamente por J. Juster, *op. cit.*, vol. II. Por esto Saulo de Tarso podía «perseguir» a los judeo-cristianos y aplicarles los castigos estipulados por la Ley y las tradiciones judías. Pero los judíos no podían condenar a muerte.

[14] Cf. *Ant.*, XII, 125s; XIV, 241-264.

[15] Josefo, *Ant.*, XIX, 280-291. A principios de siglo se encontró en Egipto una copia del decreto de Claudio, publicado por H. I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924. Cf. Filón, *Legat.*, 119; ofreceremos después más detalles sobre ello. La política de algunos emperadores en el siglo I hacia los judíos de Roma fue diferente de su política hacia los mismos en las provincias, como ocurrió con Tiberio, Claudio y Nerón.

[16] Josefo, *Ant.*, XII, 121-124; *BJ* VII, 110s.

3. LAS COMUNIDADES JUDIAS

Los judíos de la diáspora generalmente estaban muy unidos entre sí, en especial los que compartían algo en común (religiosidad, familia, *status)*, como es natural en cualquier grupo humano que reside en «el extranjero». Pero algo que los caracterizaba fue su tendencia a constituirse en una especie de ciudad dentro de la ciudad (una *politeuma*) con sus costumbres, leyes e incluso gobierno propios, por las razones anotadas anteriormente. Filón indicó que su ciudad (Alejandría) tenía cinco barrios, «dos de los cuales son llamados Judíos, porque la mayoría de los judíos los habitan, aunque en los restantes no hay pocos judíos dispersos en ellos» [17]. El gobernador romano Flacco, que detestaba a los judíos y permitió muchas hostilidades contra ellos, los forzó a agruparse en un solo barrio, el llamado «Delta», dando origen a un *ghetto* [18] (¿el primero?). El mismo Filón atestigua que en Roma la comunidad judía vivía (quizá mayoritariamente) en un sector de la orilla derecha del Tíber, en las afueras de la ciudad [19]. Flavio Josefo mencionó sectores de la ciudad donde habitaban los judíos en Antioquía, Siria y en Sardes [20].

Amparadas por la libertad de religión otorgada por Roma, con todo lo que ello significaba en términos de costumbres y prácticas, las comunidades judías se organizaban precisamente como tales [21]. La autoridad máxima en el ámbito religioso era, obviamente, el patriarca o primado local, nombrado por el sanedrín. Este contaba con una asamblea de ancianos (*gerousia*), presidida por él. De no haber un patriarca, era el *archisynagogos* quien presidía dicha asamblea. Este se responsabilizaba

[17] *Flac.*, 55.

[18] Véase lo que dice al respecto Fl. Josefo, *BJ* II, 18.8. Es discutible si se debe hablar de *ghetto:* obviamente no sería el término apropiado si por *ghetto* entendemos un sector de la ciudad al cual han sido *forzados* a recluirse. Así lo advierte J. Juster, *Les Juifs*, II, 178, indicando que más bien habría que hablar de «barrios» que no eran «ciudadelas»; cf. también S. Sevenster, *Roots*, 102.

[19] *Legat.*, 155.

[20] *BJ* VII, 43ss; *Ant.*, XIV, 235.

[21] Para lo que sigue remito a J. Juster, *Les Juifs*, I, 402-487.

de la buena marcha de la sinagoga, de asegurar que se observase la Ley o Torá y que se proporcionase la instrucción religiosa, entre otras funciones. La asamblea de ancianos vigilaba los aspectos administrativos de la comunidad, sobre todo los económicos y los religiosos, y ocasionalmente los civiles.

Las comunidades judías en la diáspora tenían sus reglamentaciones propias, que no siempre eran iguales en una y otra ciudad, por ejemplo en cuanto al número de personas que deberían ocupar determinados cargos, o a los impuestos que deberían pagarse. No era excepcional que una comunidad judía tuviese su propio mercado, o al menos ciertos puestos donde se vendían alimentos tratados conforme a la ley y las tradiciones patriarcales (*kosher*).

Según la extensión de la ciudad y la densidad de la población judía, contaban con una sinagoga por lo menos. Esta era el centro en torno al cual giraba y actuaba la comunidad judía, como es bien sabido. Paralelamente a las asociaciones griegas (*thiasoi, collegia*), la comunidad judía solía contar con asociaciones propias de profesionales, por ejemplo, de tejedores, compuestas sólo por judíos y simpatizantes [22]. Debido al carácter religioso-pagano de las asociaciones griegas, los judíos establecieron las suyas aparte.

4. LA SOCIEDAD JUDIA

El judaísmo de la diáspora estaba conformado por personas de diferentes niveles sociales y económicos, desde aristócratas hasta pobres [23]. La «aristocracia» judía lo era por abolengo, con sus raíces asentadas en sus antepasados de Judea. Por tanto, no lo era en el mismo sentido que la aristocracia grecorromana gentil, con excepción de aquellos que se integraban totalmente en dicha sociedad. En cambio, el judío pobre (tanto el *penês* como el *ptôchos*), no se distinguía socialmente del resto de los pobres.

[22] *Ibid.*, 485ss.

[23] S. Appelbaum, «Social and Economic Status», 706s.

Las diferencias sociales no eran tan marcadas entre los judíos como entre los demás, puesto que todos tenían la misma regla de vida: la Ley de Moisés. Así, por el simple hecho de ser judío, un «conciudadano» era su prójimo, sin distinción socioeconómica alguna: las directrices de caridad y atención al «hermano» eran iguales para todos los judíos, como ya observamos en el capítulo anterior.

No sabemos cuántos judíos eran esclavos o lo habían sido (libertos). Según Flavio Josefo, Casio Longino vendió unos treinta mil esclavos judíos de Tariquea, y luego tomó prisioneros para venderlos como esclavos a los judíos de Emaús, Gofna, Lida y Tamna [24]. En el año 4 a. C., Vario alimentó el mercado de esclavos con los habitantes judíos de Séforis, y luego con los de Cesarea [25]. En el año 70 a. C., tras la toma de Jerusalén por Tito, unos cien mil judíos fueron deportados y vendidos como esclavos [26]. Vemos, pues, que un considerable porcentaje de judíos fueron llevados a la diáspora en calidad de esclavos, y no todos estarían libres cuando se formaban las primeras comunidades cristianas [27]. Hablando de los judíos en Roma, Filón señaló que «la gran sección de Roma en el otro lado del Tíber está ocupada y habitada por judíos, la mayoría de los cuales son ciudadanos romanos emancipados», es decir, ex esclavos que habían sido llevados a Roma [28].

Ante los romanos, los judíos en la diáspora eran considerados como *peregrini*, extranjeros, a menos que fueran ciudadanos romanos, como lo eran las familias de Pablo de Tarso, de Flavio Josefo, y de tantos otros. Al parecer, no pocos judíos en Asia Menor eran ciudadanos romanos, sin haber tenido que renunciar a su judaísmo o recortarlo [29]. Esto se deduce tanto de

[24] *Ant.*, XIV, 271-276.
[25] *Ant.*, XVII ,289; *BJ* II, 457.
[26] *BJ* III, 10; IV, 7ss; VI, 8s.
[27] S. Appelbaum, «Social and Economic Status», 701s; J. Juster, *Les Juifs*, II, 15ss; H. Gülzow, *Sklaverei*, 15ss.
[28] *Legat.*, 155.
[29] Cf. Josefo, *Ant.*, XIV, 240; A. N. Sherwin-White, *Prejudice*, 96s; E. Schürer, *History*, III/1, 126-137. S. Appelbaum, «Legal Status», considera la cuestión de la ciudadanía de los judíos en diversas partes del Imperio, y E. M. Smallwood, *The Jews*, 359s, se centra en Antioquía.

las inscripciones como de los nombres romanos que usaban, por ejemplo, el de Flavio Josefo, judío palestino de familia farisea, cuyo nombre había sido José ben Matías. Los romanos ocasionalmente otorgaban la ciudadanía romana a los judíos *ad honorem*, como recompensa por alguna acción «patriótica». La ciudadanía romana conllevaba ciertos privilegios, como el de participar del *frumentum*, la distribución de alimentos, o de recibir un trato especial en conflictos legales, de lo que se aprovechó Pablo [30].

A los ojos de los griegos, los judíos eran *paroikoi*, residentes extranjeros, a menos que fueran ciudadanos de la ciudad donde habitaban. En todo caso, su religión les impedía participar en los cultos a los dioses de la ciudad. Este hecho ocasionó cierto desprecio hacia los judíos por parte de los «griegos» [31]. Según E. M. Smallwood, en Antioquía se podía tener la ciudadanía local sin comprometer la ciudadanía judía, es decir, sin la obligación de renunciar al judaísmo [32]. En Sardis se han encontrado casi un centenar de inscripciones que mencionan a judíos que vivían allí, todos los cuales fueron ciudadanos, aunque no se sabe si se trata de familias que ya residían allí en el siglo I, ya que el material es predominantemente del siglo III d. C. Allí se encontró también una impresionante sinagoga, en el centro mismo de la ciudad, cerca de edificios paganos (!), que data del siglo II d. C. Todo esto indica que, al menos allí, los judíos habrían estado bien integrados en la vida de la ciudad, sin animadversiones notorias [33]. En Mileto se ha encontrado una inscripción en el teatro, que indica que los judíos tenían su lugar reservado allí, es decir, estaban compenetrados con la vida ciudadana del lugar. Y, en Esmirna, una ins-

[30] En el Nuevo Testamento encontramos empleados los términos comunes de la época para designar a los extranjeros, los residentes y otras categorías sociales, claro indicio de adaptación al mundo cultural en el que vivieron los escritores cristianos, algunos de ellos de origen judío.
[31] J. Juster, *Les Juifs*, II, 12s, indica que en Asia los judíos estaban dispensados de participar en los cultos oficiales. Véase precisamente el decreto de Augusto citado por Josefo, en *Ant.*, XVI, 162-166.
[32] *The Jews*, 359s., cf. P. R. Trebilco, *Jewish Communities*, 167-173.
[33] Cf. A. T. Kraabel, *Judaism in Western Asia Minor*, 9s, 218ss.233, y *passim*.

cripción del siglo II d. C. menciona que los «judíos» donaron mil dracmas para edificaciones [34]. Pero la integración de los judíos en la vida de la ciudad no se dio en todas partes ni de igual modo, como lo muestran los hostigamientos anti-judíos.

Aunque expresando su propio sentir como judío que asimiló la filosofía griega, Filón de Alejandría afirmó que los judíos tienen como capital a Jerusalén, pero como patria (*patrida*) consideran a «aquella (ciudad) donde nacieron y fueron criados» [35].

Era un hecho excepcional que un judío ocupase un cargo en la Administración pública, como se constata por su ausencia en las inscripciones correspondientes de la época. La razón era simple y la misma por la cual se mantenían al margen de ciertos aspectos de la vida ciudadana: se exigía un juramento de corte y ceremonial netamente pagano, y obligaba a participar en ceremonias religiosas, sacrificios y culto, igualmente incompatibles con la religión judía. Una llamativa excepción fue la de un sobrino de Filón de Alejandría que abjuró de su fe, tomó un nombre romano, Tiberius Julius Alexander, y pasó a ser un brillante administrador romano. Llegó a ser procurador y después prefecto romano en Egipto, para ser luego comandante militar bajo Tito [36]. Por cierto, no pocos judíos se habían helenizado paulatinamente, algunos en mayor medida que otros, como se observa tanto en los nombres de las personas (por ejemplo, de los convertidos al cristianismo en Judea, como los mencionados en Hch 6,5) como en los epitafios escritos en griego, no en hebreo. La helenización era para algunos equivalente a lo que nosotros tomamos por «ser moderno». El conflicto entre los helenizados y los judíos más ortodoxos, incluso en Judea y Galilea, es conocido. La helenización era considerada por los defensores de la pureza de la tradición, las leyes y las costumbres ancestrales, representados por el fariseísmo, como una apostasía de la religión judía, al asimilar aspectos no conciliables

[34] Cf. A. T. Kraabel, *op. cit.*, 20s, 27ss.

[35] *Flac.*, 46.

[36] Cf. Fl. Josefo, *Ant.*, XVIII, 159s; XIX, 100; *BJ* II, 309.492-498; V, 45s. Nótese el empleo de nombres netamente grecorromanos: Filón, su hermano Caius Julius Alexander, y el mencionado hijo de éste.

con la Ley y la tradición rabínicas [37]. El problema y las consecuentes tensiones se trasladaron también al cristianismo, en el sector de sus convertidos del judaísmo.

5. JUDIOS: ¿RICOS O POBRES?

En lo tocante a la vida económica de los judíos en aquella época, lamentablemente es cierta la observación de S. Appelbaum de que «no se ha escrito ninguna obra general sobre la economía del judaísmo de la diáspora» [38]. En su opinión, «la economía judía permaneció sin duda relativamente estable durante los dos primeros siglos de nuestra era», de manera especial en Siria y en Asia Menor [39].

Es opinión común que muchos judíos se dedicaban al trabajo agrícola en sus diferentes formas, es decir, como simples campesinos de pequeñas parcelas o como arrendatarios, como colonos, o como terratenientes [40]. Appelbaum afirma que, si nos fiamos de la cantidad de reglas éticas (*halakot*) relacionadas con el cultivo y los numerosos nombres de lugares en Siria con los que se relacionan dichas reglas, «un gran porcentaje» de los judíos de allí —como en Israel— se dedicaban al campo [41]. Pero, probablemente, la realidad era algo diferente en Asia Menor, pues sólo los que eran ciudadanos podían poseer tierras. Por esta razón, además de haber sido desposeídos de sus tierras o forzados a abandonarlas en momentos de hostilidades anti-judías, los judíos en Asia Menor y otras regiones se dedicaron predominantemente al comercio y a la pe-

[37] Los estudios clásicos son los de V. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, y de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus* (3.ª ed. Tubinga, 1988) y su complemento *Juden, Griechen und Barbaren* (Stuttgart, 1976), aunque tratan de la época pre-cristiana. Más cerca del siglo I d. C., el vol. I de *The Jewish People in the First Century*, ed. S. Safrai y M. Stern, Assen, 1974.

[38] «Social and Economic Status», 726. Igual observación hizo S. Sevenster, *Roots*, 60.

[39] *Art. cit.*, 702.

[40] J. Juster, *Les Juifs*, II, 294ss; A. M. Rabello, «Legal Condition», 744; S. Appelbaum, «Social and Economic Status», 702, 712s.

[41] *Art. cit.*, 712.

queña industria, sobre todo la artesanal, sectores en los que destacaron. Este era el caso de Tarso, conocida por sus industrias textiles en manos de judíos [42]. Para no sacar una impresión errónea, es preciso aclarar que en realidad había judíos en casi todas las profesiones y ocupaciones de la época, no exclusivamente en el comercio y la industria textil [43].

Ahora bien, la fortuna de cada familia estaría lógicamente en relación directa con su profesión y los ingresos de sus miembros. Sabemos que los que vivían dedicados al campo como agricultores, labradores, pastores, arrendatarios o administradores, solían ser pobres, a menos que fuesen grandes terratenientes o estuviesen respaldados por alguna industria o comercio relacionado con el campo. Entre los judíos había, pues, ricos y pobres.

Si nos fiamos de Flavio Josefo, habría habido grandes fortunas judías en Alejandría [44]. Sabemos que había latifundistas en Siria y en Asia Menor, así como algunos judíos comerciantes acaudalados. Esto se desprende de la rica ornamentación de las sinagogas y de las sumas de dinero enviadas por dichas comunidades a Jerusalén [45]. Pero todo parece indicar que los judíos acaudalados eran la excepción, una minoría. Los que han sido mencionados en la literatura de la época, lo fueron porque llamaron la atención por ser precisamente excepciones. Algunos de ellos se hicieron ricos asumiendo una actitud muy liberal o indiferente en lo tocante al judaísmo o simplemente renegando de él, como el caso del sobrino de Filón de Alejandría, o de Nicetas de Jerusalén, hijo de Jasón, en Jasos [46].

[42] Cf. S. Appelbaum, *art. cit.*, 716.

[43] Cf. J. Juster, *Les Juifs*, II, 292ss, y M. Rostovtzeff, *Social and Economic History*, 270 y notas en pág. 663s., sobre las diversas ocupaciones y profesiones ejercidas por judíos, además de la lista de Filón, en *Flac.*. 57 (comerciantes, agricultores, navegantes, mercaderes, artesanos).

[44] Cf. *Ant.*, XVIII, 159s; XX, 146. La segunda esposa de Josefo era una judía de Creta de una prominente familia (*Vida*, 427). Filón de Alejandría y su familia eran ricos, particularmente su hermano Alejandro.

[45] Más detalladamente, J. Juster, *Les Juifs*, II, 315ss.

[46] Destacado por S. Sevenster, *Roots*, 73, Nicetas de Jerusalén, hijo de Jasón, aparece mencionado en una lista de los que contribuyeron a las fiestas en honor de Dionisio. (Jasos se encuentra cerca de Mileto.)

En contra de una opinión frecuente, los judíos de la diáspora eran más pobres que ricos. O, más exactamente, había tantos de unos y de otros como los había en proporción entre los no-judíos. En Roma muchos recibían la cuota mensual de trigo, el *frumentum*. Los satíricos romanos de la época, Marcial y Juvenal, hablan de judíos pordioseros [47]. Por tanto, no se puede decir que los brotes anti-judíos se debieran a un supuesto poderío económico de éstos, como anacrónicamente se suele pensar [48].

6. EL HECHIZO JUDIO Y LOS PROSELITOS

El judaísmo resultaba atractivo a algunas personas del mundo pagano por diferentes aspectos característicos, que lo ponían en contraste con su entorno no-judío. Por un lado, pesaba la fe judía en un único Dios, creador de cielo y tierra, invisible y veraz, que contrastaba con el mundo de las religiones politeístas con sus ritos y cultos con los cuales se cubrían casi todas las necesidades y los gustos caprichosos del hombre. La fe en un solo Dios, absoluto y soberano, y no un panteón de dioses, que incluso estaban en conflicto entre sí, era un atractivo para los espíritus religiosamente sensibles. El paganismo carecía de una revelación divina sólida, coherente y arraigada en una tradición *histórica* como la poseía el judaísmo, respaldada por sus Sagradas Escrituras. Por otro lado, también era atractivo el hecho de que el judaísmo presentara una ética clara y precisa, coherente con su «imagen» de Dios y vivida en consecuencia por los judíos; si no por su raíz religiosa, al menos vivían esa ética como elemento constitutivo de su identidad judía. La vida del judío era ordenada, sana, honorable, consecuente. Y no dejaba de ser atractivo el hecho de

[47] Marcial, *Epigr.*, XII, 57; Juvenal, *Sat.* III, 13ss; VI, 542s; cf. Josefo, *Ant.*, XII, 120. A. M. Rabello, «Legal Condition», 744, piensa que el número de judíos ricos era contado; similar opinión expresó H. Hegermann, «Das hellenistische Judentum», 307; cf. S. Appelbaum, «Social and Economic Status», 706s.

[48] Véanse las conclusiones de S. Sevenster, *Roots*, cap. II, que estudia, además, la condición económica del judaísmo en el Imperio Romano.

que la comunidad judía estuviese estrechamente unida y tuviese un fuerte sentido de solidaridad e identidad, prescindiendo de la posición social y económica de sus miembros (recuérdese lo dicho en el capítulo anterior en relación con la beneficencia) [49]. Diversos escritores de la época expresan admiración por uno o varios de estos aspectos del judaísmo [50].

Los contrastes mencionados fueron sin duda lo suficientemente atractivos como para que algunos paganos desearan hacerse judíos, o al menos asumieran en su vida algunos de los aspectos más atractivos e importantes. Además, protegidos por el reconocimiento imperial romano del judaísmo como *religio licita*, y amparados por los privilegios antes mencionados, al menos ciertas comunidades e individuos judíos no tenían reparos en atraer a los gentiles a su religión. Por lo menos hasta finales del siglo I d. C. los judíos tenían libertad para propagarse y hacer proselitismo.

El proselitismo judío era un hecho conocido. Pero se puede discutir si era un proselitismo activo o más bien pasivo. El evangelio según Mateo da la impresión de que fue activo al incluir una invectiva en labios de Jesús al respecto: «Ay de ustedes escribas y fariseos hipócritas, que recorren el mar y la tierra para hacer un prosélito...» (23,15) [51]. Según Flavio Josefo, los judíos lograron muchas conversiones en Damasco, donde incluso, «con algunas excepciones», las mujeres «todas se convirtieron a la religión judía», afirmación inaudita en sí y que probablemente parte de la conocida tendencia apologética de Josefo, pero que encierra un núcleo de verdad [52]. Según los

[49] Más detalladamente, E. Lerle, *Proselytenwerbung und Urchristentum*, Berlín, 1960, y S. Sevenster, *Roots*, cap. V. Sucintamente, K.-G. Kuhn, «Proselyten», 1258s; J. Goldstein, «Jewish Acceptance», 86s, y E. Schürer, *History*, III/1, 153-156.

[50] Una colección casi exhaustiva de textos de autores literarios de la época la ofrece M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols., Jerusalén, 1974-1984. Una selección de textos se puede encontrar en M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*, Cambridge University Press, 1984, Part I: Judaism.

[51] Véase E. Lerle, *op. cit.* Tanto A. T. Kraabel, en repetidas ocasiones, como S. Sevenster, *Roots*, 202, niegan que hubiese habido un empuje misionero judío.

[52] *BJ* II, 561.

datos que poseemos, parece que el empuje misionero o el atractivo del judaísmo se tradujo en un buen número de conversiones en Roma. El historiador romano Tácito y el satírico Juvenal, aunque con desprecio, mostraron su extrañeza de que hubiese tantas conversiones al judaísmo [53]. Pero, en general, no se debe confundir un supuesto esfuerzo misionero judío con el atractivo que el judaísmo ejercía entre ciertas personas, es decir, un proselitismo activo y otro pasivo.

En relación con el judaísmo hay que distinguir entre el individuo plenamente judío, el que de una u otra forma se identifica y vive *algunos* aspectos característicos del judaísmo, y el pagano (incluso ateo) o gentil. En diversos escritos de la Antigüedad se encuentran dos términos que es necesario aclarar antes de proseguir: los llamados «temerosos de Dios» y los prosélitos.

Contrariamente a lo que repetidas veces afirma A. T. Kraabel, el término «temeroso (*sebomenos/phoboumenos*) de Dios» aparece ya en la traducción griega de la Biblia hebrea (Sal 115,9ss; 118,2ss; 135,19s; Mal 3,16), especialmente en 2 Cr 5,6, donde se añadió este término como una categoría de personas religiosas al lado de «toda la sinagoga de Israel», como parte del judaísmo; de hecho, sin embargo, era un grupo un poco diferente [54]. Similar complementariedad se lee en Hch 17,17: Pablo discutía con los judíos, con los «temerosos»

[53] Cf. *Hist.*, V, 5; Juvenal, *Sat.* III, 10ss; VI, 542ss. En general, véase S. Sevenster, *Roots*, 59-62, con abundancia de referencias. Las reacciones romanas podrían explicarse bien como producto de ese proselitismo.

[54] Cf. en especial su artículo «The Disappearance of the "God-fearers"» y también «Greeks, Jews, and Lutherans in the Middle Half of Acts», en *HThR* 79 (1986), 147-157, que es una réplica a sus críticos. Entre éstos están M. Wilcox, «The "God Fearers" in Acts»; T. M. Finn, «The God-fearers Reconsidered»; J. G. Gager, «Jews, Gentiles, and Synagogues», y recientemente, J. A. Overman, «The God-Fearers: Some Neglected Features». Según Kraabel, «no conoceríamos el término "temeroso de Dios" si no fuera por los Hechos (de los Apóstoles)» («The Disappearance», 118). Pablo no utilizó el término, ni su empleo estaría, según Kraabel, testimoniado como para afirmar lo contrario. Kraabel se basa en los resultados de las excavaciones de cinco sinagogas, todas del siglo II d. C. o posteriores. Este es un perfecto ejemplo de lo que sucede cuando, en base a un único tipo de argumentos y desde los límites de una región o un período, se procede a hacer una generalización. La vulnerabilidad de este procedimiento ha sido bien demostrada por sus críticos.

(*sebomenois*) en la sinagoga (cf. Hch 18,7). No sólo en Lc 1,50 y Hch 10,35; 16,14 y 17,4 hallamos este término para designar a personas piadosas, que veneran a Dios como tal, sino también en Flavio Josefo, que hace mención de los «temerosos de Dios» en *Ant.*, XIV, 110, distinguiéndolos de los judíos como tales. Juvenal habló de «temeroso del sábado» (*metuens sabbata*: *Sat.*, XIV, 96). También en las inscripciones se ha encontrado una expresión análoga: en el teatro de Mileto se había reservado un lugar para los «temerosos de Dios» (*teeosebion, ¡sic!)* junto al de los judíos, y en Aphrodisias, cerca de Sardis, se encontró una estela (aunque data del siglo III) en la que se menciona a tres «prosélitos» y a dos «temerosos de Dios» (*theosebeis*) como categorías diferentes [55].

En pasajes como Hch 13,43, se observa que el término «temeroso de Dios» aparece como calificativo de «prosélito» y es en sí una calificación de la religiosidad de la persona desde la perspectiva judía (y cristiana). «Temeroso de Dios» es alguien que adora a Dios, sin ser *necesariamente* judío o allegado al judaísmo. Es un adjetivo calificativo que se usa con frecuencia como sustantivo, y designa a la persona que adora a un solo Dios [56]. Esta realidad no se expresaba necesariamente con un único término, de manera que la discusión no debería limitarse al análisis de los posibles empleos de uno u otro término. No hay razón para esperar una rigidez lingüística para designar una realidad apreciada en tiempos y lugares diferentes, y por personas diferentes, de manera distinta.

Como quiera que se les designase, lo cierto es que había no-judíos cercanos a los judíos y sus sinagogas, simpatizantes,

[55] Véase, al respecto, B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives*, París, 1967, 25s; J. G. Gager, «Jews, Gentiles, and Synagogues», 97s. Una excelente síntesis de toda la cuestión la ofrecen ahora el editor de la obra póstuma de C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, Tubinga, 1989, Apéndice 2: «The "God-fearers"», pp .444-447 (por C. H. Gempf), y P. R. Trebilco, *Jewish Communities*, cap. 7.

[56] Véase la excelente exposición al respecto de M. Wilcox, «The "God-fearers" in Acts». El término hebreo *ger*, que originalmente designaba al extranjero, se usó luego para referirse al prosélito (no nacido judío). Se distingue del *goy*, el extranjero no-judío. El *ger toshav* era el simpatizante del judaísmo, y el *ger tsedeq* era el plenamente convertido.

e incluso benefactores de éstos, como el famoso centurión a cuyo siervo curó Jesús (Lc 7,4) [57].

Ahora bien, el término prosélito a secas (*prosêlytos*) por lo general se empleaba en el judaísmo, y lo heredó el cristianismo para designar al simpatizante del judaísmo, *no necesariamente* al convertido. Ya en la Septuaginta se empleaba este término para designar al residente extranjero que vivía entre los israelitas, simpatizaba con ellos, y en cierto modo estaba integrado en la comunidad, sin ser miembro de ella. En ese mismo sentido empleó Filón el término prosélito [58]. En Hch 2,11 y 13,43 aparece al lado de «judíos» y se distingue de éstos. Pero en el citado dicho de Mt 23,15 se refiere al convertido al judaísmo; posiblemente también en Hch 6,5 [59]. Una vez más, el término prosélito no era usado por todos exactamente en el mismo sentido.

Para llegar a ser judío por completo (*ger tsedeq*), era necesario seguir un período de instrucción, ser bautizado y circuncidado. Además, como es comprensible (por la incompatibilidad con el judaísmo), el que deseaba convertirse tenía que romper con su pasado, sus costumbres y lazos paganos, para poder asumir una nueva solidaridad e incorporarse a una comunidad diferente, la judía. Tenía que renunciar a la veneración de divinidades paganas. Como se puede apreciar, en un mundo predominantemente pagano como el de la diáspora, en el que la religión era parte integral de la vida social, algunas de estas exigencias eran para muchos candidatos al judaísmo demasiado difíciles de aceptar; unas más que otras. Por eso los griegos y romanos no aceptarían fácilmente la circuncisión para no ser ridiculizados o incluso marginados en los gimna-

[57] La existencia de simpatizantes no-judíos está ampliamente atestiguada en las inscripciones de donaciones hechas a sinagogas: véanse B. Lifshitz, *Donateurs et fondateurs* (n. 53); Josefo, *BJ* VII, 44s; *Ant.* III, 217; *C. Apion* II, 281ss; y Juvenal, *Sat.* XIV, 130.

[58] Cf. *Virt.*, 102s: se refiere al no-judío de vida virtuosa y simpatizante del judaísmo.

[59] Véase especialmente el bien ilustrado y claro estudio de J. A. Overman, «The God-Fearers: Some Neglected Features». Era tradicional pensar que prosélito designaba al convertido al judaísmo. Pero véase la n. 54, anteriormente. Más detalladamente, véase E. Schürer, *History*, III/1, 160-176.

sios y baños (donde se estaba desnudo), pues la circuncisión era considerada como una mutilación del cuerpo, algo desdeñable y deshonroso para un heleno. Más aún, el emperador Adriano rechazó como crimen punible la circuncisión, asemejándola a la castración, que era castigada con la muerte, la deportación, o por lo menos la confiscación de bienes [60]. La renuncia a los actos de culto pagano presentaba problemas especialmente para aquellos que ocupaban puestos públicos o una posición importante en la sociedad, que exigía la participación en los actos de culto público, por ejemplo en honor del emperador o de alguna divinidad protectora de la ciudad. Los judíos de nacimiento estaban por ley exentos de ello. Rehusar la adoración a las divinidades locales y el culto imperial era considerado como «ateísmo», lo cual podía ser severamente penado, como lo decretó el emperador Domiciano a finales del siglo I [61].

Los aspectos de toda conversión que hemos destacado, explican en parte por qué el judaísmo, y muy particularmente los convertidos, era visto con cierto desprecio por algunos sectores del entorno pagano. La ausencia de los conversos en las manifestaciones (solidarias) religiosas y rituales de la ciudad eran causa de creciente desdén hacia los judíos, incluso de odio por parte de los paganos, que rechazaban su aislamiento «ateísta» [62]. Como observa Sherwin-White, los gentiles estaban dispuestos a integrarse a la comunidad judía, pero el movimiento no era a la inversa, pues los judíos no se integraban en la sociedad helénica [63].

Una frase común en el judaísmo era que «el prosélito (convertido) es como un niño recién nacido». Desde el punto de vista jurídico, aquel que se convertía plenamente al judaísmo

[60] Las autoridades judías debatían sobre los requisitos para la conversión al judaísmo, especialmente si la circuncisión era necesaria y no bastaba tan sólo con el bautismo. (Véase al respecto el artículo «Proselytes», en la *Encyclopedia Judaica*, Jerusalén, 1971, vol. 13, col. 1182-1186); S. W. Baron, *Social and Religious History*, I, 176ss, y J. Juster, *Les Juifs*, I, 263-271.

[61] S. W. Baron, *op. cit.* I, 179; J. Juster, *Les Juifs*, I, 255-259.

[62] H. Hegermann, «Das hellenistische Judentum», 308.

[63] *Prejudice*, 93ss.

pasaba a formar parte integral de la gran comunidad de Israel como nación y como pueblo escogido [64]. Sin embargo, las actitudes de los judíos hacia los convertidos y los prosélitos en general no siempre eran lo que teóricamente se afirmaba, pues no eran considerados iguales en todo a los judíos de nacimiento. Como concluyó el erudito judío S. W. Baron, «el prosélito gozaba de plena igualdad jurídica... Socialmente, sin embargo, un convertido no era tratado del todo como un judío antes de la segunda o tercera generación» [65]. Por cierto, las actitudes variaban según la región y la escuela o corriente rabínica. Hay que comprender que la desconfianza por parte del judío hacia los no-judíos, sobre todo en la mente de los rabinos, tenía profundas raíces históricas y estaba además asentada en sus escritos normativos: todo judío debe evitar en principio tener una relación demasiado amistosa con un pagano. Baste recordar el código de santidad (Lev 17-26) y las leyes de pureza ritual del Pentateuco [66]. Pero es innegable que los judíos, incluso en Judea, absorbieron paulatinamente ciertos aspectos y enfoques propios del helenismo, como se observa con claridad en los escritos bíblicos sapienciales, en la propagación de los llamados pseudoepígrafos, además de en las traducciones de la Biblia hebrea al griego (Teodocio, Septuaginta, Luciano), y en personajes como el famoso Filón de Alejandría y su entorno [67].

En contraste con las afirmaciones triunfalistas de Josefo, Filón y otros escritores judíos, el número de convertidos al judaísmo, en especial el de varones, era relativamente reducido, sobre todo entre personas de los estratos aristocráticos de la

[64] M. Stern, «Aspects of Jewish Society», 623; K.-G. Kuhn, «Proselyten», 1276.

[65] *Social and Religious History*, I, 182. Igualmente, K.-G. Kuhn, «Proselyten», 1276s.

[66] Más detalladamente, en relación con el mundo que nos concierne, véanse las observaciones de J. Goldstein, «Jewish Acceptance». Desde el ángulo jurídico, J. Juster, *Les Juifs, passim*.

[67] El estudio más profundo es el de M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, si bien se limita al judaísmo de Judea, ahora complementado por su estudio *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ*, Londres, 1989. (Véase la nota 37.)

sociedad, por las razones antes mencionadas [68]. Pero, aunque el número de convertidos al judaísmo no era elevado, al parecer el de los prosélitos que profesaban como único y verdadero Dios al Dios de Israel, que observaban las leyes y costumbres judías concernientes al sábado y la alimentación, y que incluso asistían y ayudaban a sinagogas, *pero* que no se hicieron circuncidar, debió haber sido proporcionalmente mayor. Esto es lo que se desprende de los múltiples testimonios de la época, incluso del cristianismo naciente [69]. Estos eran los «temerosos de Dios» (*ger toshav*), como se designan algunos centuriones mencionados en evangelios y Hechos (Lc 7,4; Hch 10).

7. MANIFESTACIONES ANTI-JUDIAS

Desde hacía algunos siglos, y en diversas regiones, los judíos fueron despreciados, ridiculizados, odiados, incluso perseguidos y algunas veces se les dio muerte. La hostilidad anti-judía tomó rasgos alarmantes a partir de la dominación helenística. Recordemos la actitud abiertamente hostil al judaísmo que asumió Antíoco IV Epifanes a mediados del siglo II a. C. (testimoniado especialmente en 1 Macabeos), con ribetes sanguinarios por resistirse los judíos a adoptar las costumbres helénicas que él exigía que asumieran [70]. Fuertes sentimientos anti-judíos se incubaron y robustecieron especialmente en las grandes urbes, donde había extensas colonias judías. (Recordemos que la población judía de la diáspora constituía aproximadamente el diez por ciento del total del Imperio Romano.) Sobre esto nos informan los escritos de Filón y de Josefo.

[68] A juicio de K.-G. Kuhn, que ha estudiado el tema, era «relativamente rara la conversión completa al judaísmo» («Proselyten», 1259). Esto se deduce también del minucioso estudio de J. Juster, *Les Juifs*.

[69] Véase el resumen de testimonios proporcionados por K.-G. Kuhn, en su artículo «Proselyten», 1264-1272 (básicamente de inscripciones en Italia y de los escritos de Fl. Josefo), y por J. Juster, *Les Juifs*, I, 255-271.

[70] Una historia sucinta de los conflictos, hostigamientos y persecuciones entre los siglos II a. C. y II d. C. se puede encontrar en J. Heinemann, «Antisemitismus», 3-18, y E. M. Smallwood, *The Jews, passim*.

Desde el tiempo de Julio César ya hubo conflictos entre la población judía y la griega que vivía en Egipto, particularmente en Alejandría. A decir de E. M. Smallwood [71], la causa principal allí era el resentimiento de la población nativa con Roma en razón de su subyugación. Y puesto que los judíos eran los protegidos de los romanos —precisamente por haber ayudado a Julio César a dominar Egipto—, como se expresaba en los edictos imperiales que enumeraban sus privilegios, el mejor modo en que los egipcios podían desquitarse de los romanos era dando rienda suelta a su ira contra sus protegidos, los judíos. Al margen de la argumentación de Smallwood, el hecho es que el año 38 d. C., con ocasión del decreto de Calígula ordenando que se le adorase, los nacionalistas desencadenaron una revuelta violenta contra la población judía, con pleno consentimiento del prefecto romano Flacco, quien aprovechó para suspender los privilegios de los judíos en Alejandría. Como resultado, la población se dedicó al pillaje de las casas de los judíos y hubo un considerable número de muertos, según relata Filón en su *Legatione ad Gaium*. Muchos fueron expulsados de la ciudad «a ver si morían en el desierto» y las sinagogas fueron profanadas o destruidas. Los alejandrinos «sacaron a la luz el odio que desde hacía tiempo estaba latente» [72]. La tensión duró del año 38 al 41.

A la muerte de Calígula, Claudio emitió el famoso edicto que exigía a los alejandrinos respetar la religión y las costumbres de los judíos tal como lo había decretado Augusto, a la vez que pedía a éstos que se contentasen con lo que poseían y disfrutasen de las facilidades de «una ciudad que no es la suya» (!), sin albergar otras pretensiones [73]. Cuando Tito pasó

[71] *The Jews*, 233s. Igual opinión expresó J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism*, 43s. Hubo otra razón: Augusto decretó que los no-ciudadanos en Egipto deberían pagar un tributo del cual estaban exentos los ciudadanos, lo que ocasionó que los judíos buscaran igualarse a los alejandrinos tratando de hacerse ciudadanos, cosa que a ésos les irritó. Véase Josefo, *Ant.*, XIV, 192s; XVI, 48-55, sobre el favoritismo romano hacia los judíos.

[72] Una síntesis muy bien lograda se encuentra en E. M. Smallwood, *The Jews*, 235-242. Cf. Filón, *Legat.*, 120-135.

[73] Josefo, *Ant.* XIX, 280-285; C. K. Barrett, *New Testament Background*, Londres, 1956, 44ss, contienen el edicto de Claudio, pero los textos no son idénticos: el de Barrett se basa en una copia encontrada a inicios de siglo en

por Alejandría el año 71, se encontró con que todavía reinaba un clima de hostilidad hacia los judíos [74]. Cinco años antes había habido una sangrienta revuelta contra los judíos, que fue aplastada con la intervención de tropas romanas, pero produjo un trauma tal que se la recordaron a Tito cuando estuvo de visita. Josefo hablaba incluso de cincuenta mil muertos [75]. Entre los años 115 y 117, nuevamente hubo una serie de revueltas en Alejandría, esta vez de cruel lucha armada con millares de muertos en ambos bandos [76].

La comunidad judía en Roma era numerosa y poderosa. De no haber sido así no se explica por qué se le prestó tanta importancia como en la diáspora. Julio César y Augusto fueron particularmente benévolos con la comunidad judía, otorgándoles privilegios muy significativos. Sin embargo, ya en el año 19 Tiberio (probablemente bajo el influjo de Sejano), ordenó la expulsión de los judíos de Roma basándose en intrigas y mentiras que se tejieron en torno a ellos. La verdadera historia, su extensión y razones, no nos son aún del todo claras hoy, más allá de lo que las parcas fuentes nos permiten deducir. Lo llamativo es que la orden imperial no iba dirigida sólo ni específicamente contra los judíos, sino contra todo tipo de «indeseables». Quizá se debía al hecho de haber conversiones notorias al judaísmo entre personas de las «altas esferas», quizá también al deseo de purificar Roma de tantas «supersticiones» [77]. En el

Filadelfia, Egipto, y es más fiel. Dice así, en lo esencial: «Los alejandrinos deben ser pacientes y amables con los judíos, que durante muchos años han vivido en la misma ciudad, y no deben deshonrar ninguno de los ritos que ellos observan en el culto a su dios, sino permitirles observar sus costumbres como en la época del divino Augusto, costumbres que también yo, después de oír a ambas partes, he sancionado; [...] Ordeno expresamente a los judíos que no se movilicen para conseguir más privilegios de los que tenían anteriormente y que en el futuro no envíen una embajada aparte, como si vivieran en una ciudad separada... mientras que gozan de sus privilegios y comparten gran cantidad de ventajas en una ciudad que no es la suya...» Nótese que Claudio no reconoce a los judíos ciudadanía alejandrina.

[74] Cf. Josefo, *Ant.*, XII, 121.

[75] *BJ* II, 489-498; *Ant.*, II, 498.

[76] Cf. Eusebio de Cesarea, *H.E.* IV, 2.

[77] Cf. Josefo, *Ant.*, XVIII, 65-84; Tácito, *An.*, II, 85; Suetonio, *Tib.*, 36,1. En cuanto a la razón, no coinciden: ¿proselitismo?, ¿calumnias? Tampoco en cuanto a la fecha. Más detalladamente, E. M. Smallwood, *The Jews*, 201-210.

año 41, Calígula suprimió el derecho de reunión que privilegiaba a los judíos de Roma, aparentemente preocupado porque eran «demasiados» en la ciudad, con lo que se daba a entender que se desconfiaba de ellos. El año 49 ordenó su expulsión de Roma, mencionado por Lucas en Hch 18,2: «un judío Aquilas... recién llegado de Italia (a Corinto) con su mujer Priscila, por haber ordenado Claudio que fueran expulsados de Roma todos los judíos» [78]. Los judíos no tuvieron más problemas en Roma hasta los últimos años del reinado de Domiciano.

Motines y acciones anti-judías se dieron también en Efeso, en Cirene y en Cesarea, según relata Flavio Josefo [79], instigadas por ciudadanos griegos, no romanos. En Cesarea (Judea) tuvo lugar una masacre de judíos el año 66, que provocó represalias sangrientas en varias ciudades al norte (Tiro, Filadelfia, Gerasa, Pela, etc.) [80]. En Antioquía-Siria, quizá contagiados por los levantamientos judíos contra Roma en la vecina Judea, en varias ocasiones se levantaron grupos de antioquenos contra los judíos, que estaban agrupados en tres comunidades [81]. En el año 67, es decir, un año después de una sublevación anti-judía extendida por numerosas ciudades de Siria [82], que causó innumerables muertes, se desencadenó una masacre de grandes proporciones en Antioquía, donde la población fue azuzada nada menos que por un judío renegado, un tal Antíoco, aprovechando que las tropas romanas estaban ocupadas con la guerra de Judea [83]. Tres años más tarde, el mismo Antíoco acusó a los judíos de ser los culpables del fuego que había destruido parte de la ciudad [84]. La oportuna intervención del gobernador romano evitó una nueva masacre. Medio año más tarde, en la primavera del 71, con ocasión de la visita de Tito a Antioquía —victorioso de Judea—, la población le solicitó que

[78] Cf. Suetonio, *Claudio* 25,4; E. M. Smallwood, *op. cit.*, 210-216.

[79] *Ant.*, XII, 121s; XVI, 27s.160s.169ss; *BJ* II, 457ss.

[80] Josefo, *BJ* II, 457-460.

[81] C. H. Kraeling, «The Jewish Community in Antioch», 140-143.

[82] Sucintamente relatada y exagerada por Josefo en *BJ* II, 479.

[83] *BJ* VII, 46-53.

[84] *BJ* VII, 54-62.

expulsara a todos los judíos de la ciudad, cosa que no accedió a hacer. Poco después le presentaron una segunda petición: que retirara las inscripciones de bronce en las que estaban expuestos los derechos que amparaban a los judíos, es decir, que les quitase su derecho a pertenecer políticamente a Antioquía. Tito rehusó acceder también a esta petición [85].

A estas manifestaciones de violencia, podemos añadir los sentimientos anti-judíos que se expresaban verbal y literariamente. En su defensa pública del deshonesto gobernador de Asia, Lucio Valerio Flacco, acusado por los judíos de haberse apoderado del dinero que habían recolectado en cuatro ciudades de la región para el Templo de Jerusalén, el admirado Cicerón no había temido exponer sus sentimientos anti-judíos [86]. El historiador romano Tácito, por su parte, escribió que los judíos «sienten por el resto de la humanidad un odio intenso», aunque entre ellos son honestos y compasivos. Los judíos son «los sujetos (de Roma) más despreciables», y constituyen «la más vil de las naciones» [87]. Plinio escribió que son gente *«contumelia numinum insignis»* [88]. Según Apion, los judíos no muestran ninguna buena voluntad hacia otros, especialmente hacia los griegos [89]. Flavio Josefo afirmó que Apolonio Molón calificó a los judíos de ateos y misántropos [90].

La religión judía en particular, por ser tan determinante en la vida de los judíos, fue a menudo objeto de burla y difamación. Fue clasificada como una «superstición de bárbaros» [91]. Una vieja opinión era que los judíos adoraban a un asno o in-

[85] *Ant.*, XII, 121-124; *BJ* 100-111. Para más detalles, G. Downey, *A History of Antioch in Syria*, especialmente 585ss; el artículo de C. H. Kraeling (n. 78), y E. M. Smallwood, *The Jews*, 358-364.
[86] *Pro Flac.* 66ss; cf. Filón, *In Flac.*, y *Legat.* Más ampliamente, E. Schürer, *History*, III/1, 151ss.
[87] *Hist.*, V, 5 («adversus omnes alios hostile odium»); V, 8 («despectissima pars servientium.... taeterrima gens»).
[88] *H.N.*, XIII, 4.46.
[89] *C. Apion*, II, 121. Cf. Juvenal, *Sat.*, XIV, 102ss; Marcial, *Epigr.*, XI, 94.
[90] *C. Apion*, II, 148.258 (*atheoi, misanthropoi*). Cf. Diodoro, 34 fr.1,1ss; 40 fr.3.4.
[91] Cicerón, *Pro Flac.*, 67.

cluso a un cerdo [92]. El descanso sabático era tomado como una excusa para la ociosidad. A fin de cuentas, desde el punto de vista religioso, eran considerados como «ateos» [93].

El anti-judaísmo expresado por Cicerón, Tácito, Plinio, Juvenal y otros, no debe entenderse como necesariamente representativo de la opinión y el sentir de todo el mundo, como acertadamente advirtió J. G. Gager [94]. De hecho, en la vasta literatura de la época, incluso en algunos pasajes de los mismos autores destacados, se descubre una frecuente admiración por el judaísmo, que probablemente en más de un caso se transformó en envidia y recelo, como el que también tenían por ejemplo los romanos frente a los griegos, como ya tuvimos ocasión de ver. El número de prosélitos judíos refleja una apreciación positiva del judaísmo en el mundo pagano por parte de no pocas personas [95]. Por cierto, si nos guiamos por las afirmaciones que al respecto nos han legado Filón de Alejandría y Flavio Josefo, nos encontramos con que los judíos eran apreciados e incluso admirados ciertamente entre los romanos (en lo cual hay un tinte apologético por parte de ambos autores, siendo judíos ellos mismos).

Los judíos eran despreciados por algunos y admirados por otros. ¿Cuáles eran los sentimientos predominantes? Mucho depende de las voces a las que más peso se dé, tanto de la Antigüedad como de estudiosos modernos. Del esbozo de las actitudes que hemos visto se desprende que había sentimientos tanto individuales como colectivos claramente anti-judíos, y también no pocos que los admiraban, o que al menos admiraban ciertos aspectos de judaísmo. Parece que no se podía ser neutral ante ellos. Lamentablemente no conocemos la opinión y el sentir de la gente común de la época; lo que conocemos

[92] La versión más antigua se remonta probablemente a Mnaseas, en el siglo II a. C.; la misma opinión se encuentra aún en tiempos de Tácito (*Hist.*, V, 4), y es confirmada por Josefo (*C. Apion*, II, 80); Plutarco, *Mor.*, 670D.
[93] «Ateo» era todo aquel que no adoraba a los dioses de la nación, ni participaba en su culto; no significaba no creer en ningún dios.
[94] *The Origins*, 33.
[95] J. G. Gager, *op. cit.*, cap. 5, menciona a una serie de autores paganos que hablaron positivamente del judaísmo.

nos viene de los sectores acomodados e intelectuales. Sin embargo, de ningún pueblo o grupo se habló tanto y ninguno fue tan frecuente y acerbamente criticado, obtuvo tantos privilegios y preocupó tanto a las autoridades políticas como el judío. Y si se hablaba tanto era porque algo había: no se inventaron gratuitamente los sentimientos expresados de diversas formas sobre los judíos. ¿A qué se debía esto?

Los habitantes nativos de las ciudades de Asia Menor y la región de Grecia que miraban con desprecio a los judíos lo hacían especialmente por razones de carácter religioso [96]. El monoteísmo absoluto e intolerante de otras religiones hacía que los judíos se mostrasen ocasionalmente irrespetuosos hacia los cultos paganos, además de que no tomasen parte en un elemento de unidad cívica tan importante como era el culto a las divinidades de la ciudad. La comunidad judía se constituía en una entidad casi autónoma dentro de la estructura de la ciudad, y no sólo en lo religioso, sino incluso, como ya hemos visto, en aspectos legales y administrativos, amparados en los privilegios romanos [97]. Como bien afirmó J. Juster, la causa de los conflictos era que los judíos gozaban de igualdad de derechos, pero no asumían igualdad de obligaciones [98], entre ellas las religiosas. Los conflictos señalados anteriormente, tanto en Alejandría como en Efeso, Cirene, Cesarea y Antioquía, tenían un denominador común: la no participación de la población judía en los actos cívicos y particularmente en los actos religiosos de la ciudad [99]. En una palabra, se debía al simple hecho de que los judíos *eran* diferentes y *se comportaban* como diferentes, es decir (en su mayoría) no se integraban plenamente en la vida de la ciudad. La causa fundamental está en su religión, con sus exigencias, que incluyen una distancia más o menos grande (según el individuo) respecto al mundo pagano [100]. S. Sevenster, que ha estudiado las posibles razones que dieron pie al mal llamado «anti-semitismo» (correctamente: anti-judaísmo), concluyó que la principal causa era lo que denominó *strangeness:* ser diferente, extraño al entorno, lo que conduce a un aislamiento y rechazo, incluso desprecio, del mundo en el cual se vive insertado [101].

[96] En opinión de A. N. Sherwin-White, *Prejudice*, 86, «en un área del Imperio romano el prejuicio social se manifestó con gran intensidad. Esto ocurrió entre los griegos y los judíos que habitaban las ciudades griegas de las provincias orientales que habían adquirido grandes colonias judías en el período helenístico».

[97] *Les Juifs* II, 13.

[98] *Op. cit.*; J. Heinemann, «Antisemitismus», 18ss.

[99] Por ley y por tradición, si era posible, los judíos religiosos no tenían contacto con los paganos. Véase, por ejemplo, el tratado *Avoda zarah* en la *Mishnah*.

Para que el lector no se quede con la impresión de que había un perenne y generalizado odio o desprecio hacia los judíos, es necesario tener en cuenta que esos sentimientos, en primer lugar no eran perennes, pues afloraron sólo en determinadas ocasiones, aunque eso indica que estaban latentes, y que la simpatía no era tan grande como para evitar o incluso defender a la población judía en las revueltas anti-judías, ya que la historia de las relaciones humanas en las diversas ciudades es más bien de paz que de «guerras internas». En segundo lugar, tampoco se daba en todos los niveles y sectores de la ciudad, pues no sabemos cuánto se debía a la simple instigación de algunos exaltados, como ocurrió en Antioquía. Tercero, no se daba en todas las ciudades, sino que se agudizó allí donde la comunidad judía era numerosa e influyente, es decir, sobre todo en ciudades grandes. Sin embargo, guste o no, no cabe duda de que, en no pocos lugares, había un anti-judaísmo latente, más o menos extendido, por las razones antes expuestas y porque no había suficiente tolerancia cultural y sobre todo religiosa, que es necesaria cuando las diferencias son tan notorias como era el caso del judaísmo en el mundo pagano. Al mismo tiempo, hay que anotar que los sentimientos no pocas veces se daban también en la otra dirección: judíos que despreciaban lo gentil, lo no-

[100] Cf., por ejemplo, Tácito, *Hist.*, V, 5. Sobre el anti-judaísmo, véanse más detalladamente, además de Sevenster, Gager, y Heinemann, A. N. Sherwin-White, *Prejudice*, 89-100; S. W. Baron, *Social and Religious History*, I, 188-195; J. Goldstein, «Jewish Acceptance»; A. R. Kraft, «Judaism in the World Scene», y E. M. Smallwood, *The Jews*, caps. 9, 10 y 14.

[101] *The Roots*, cap. 3. Sevenster hace claramente ver que la razón no era de índole racial (cap. 1).

judío [102], aunque ciertamente no tenemos constancia de que esto se manifestara de forma violenta, lo cual ya es en sí bastante indicativo, aun cuando se puede explicar por el hecho de que eran minorías.

A la luz de lo expuesto, podemos comprender mejor una serie de situaciones que aparecen mencionadas o aludidas en escritos neotestamentarios; sin haber siquiera tocado el problema de las relaciones entre judíos y cristianos, que era fundamentalmente de índole religiosa y es suficientemente conocido. Con este trasfondo, por ejemplo, se comprenderá mejor la tajante afirmación de Pablo en su carta a los Gálatas, cuando destaca las grandes oposiciones sociales que separaban a los hombres en el mundo grecorromano y que para el cristiano quedan abolidas, pues los une una fe común que no tolera oposiciones:

> Todos vosotros sois hijos de Dios mediante la fe en Cristo Jesús... Ya no hay judío ni griego [categoría étnica y religiosa]; ya no hay esclavo ni libre [categoría social]; ya no hay varón ni hembra [categoría sexual], pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (3,26ss).

Hechos 6,1ss pone de manifiesto la existencia de esas tensiones entre judíos «liberales» y judíos apegados a la ley, que evitaban la «contaminación» con el mundo cultural helénico (mundo de los *goyim*, como lo son la vestimenta, la educación, incluso el idioma), y con los que eran más «liberales». Si bien no debemos ingenuamente pensar que todos los judíos eran fanáticos, no sería extraño que (igual que hoy) sobre todo en Jerusalén, hubiera un núcleo dominante de judíos cerrados en su mundo mental [103].

El pequeño episodio de Hechos 6 deja entrever las situaciones y condiciones que hemos tratado de comprender mejor:

[102] A. N. Sherwin-White, que ha estudiado el problema, concluyó que «el sentimiento era recíproco. El griego tenía aversión al judío, y el judío al griego» (*Prejudice*, 86).

[103] Véase al respecto el artículo de J. Goldstein, «Jewish Acceptance», que ofrece una buena síntesis del panorama en cuestión.

la correlación entre los factores cultural, religioso y económico. En Jerusalén (!) las viudas de los helenistas (pobres) eran desatendidas por los hebreos (¿ricos?). Se entiende que se trataba de dos «grupos» convertidos al cristianismo. El «grupo» dominante era el de los hebreos, los judeo-cristianos de lengua «hebrea» (= arameo) y, por tanto, también apegados a su herencia hebrea. Parte de ese «grupo» eran «los doce» (apóstoles), que tenían la dirección y el poder de decisión. De este simple relato se desprende que el «grupo» hebreo, donde residía el poder, también era el económicamente mejor situado, pues había provocado una reacción de protesta, reacción del impotente que reclama un derecho. A pesar de haberse convertido al cristianismo, los «hebreos» no practicaban la misericordia hacia el hermano (viudas, categoría incluida entre las obras de misericordia) no-hebreo..., cosa que enmendaron «los doce».

LA VISION SOCIAL DE LAS FILOSOFIAS Y RELIGIONES

En este capítulo queremos indagar brevemente el pensamiento social de las filosofías y religiones más influyentes del siglo I en la región de Asia Menor. La exposición será breve porque ya se ha escrito mucho al respecto.

Las filosofías son ciertamente enfoques sobre la vida, reflexionados por inducción a partir de observaciones y de las experiencias y situaciones vividas, que son luego teorizados de modo que sirvan de orientación para vivir de una manera considerada y propuesta como «la mejor y más provechosa» para el hombre. Las religiones indiscutiblemente encierran un enfoque filosófico acerca del hombre y su vida. ¿Qué idea sobre los niveles o estratos sociales tenían y proponían las filosofías más influyentes de la época? ¿cuál era su respuesta a las visibles diferencias socioeconómicas? Aquí queremos anticipar una pregunta más: ¿hubo alguna posible influencia de estas filosofías y religiones sobre el cristianismo en sus conceptos sociales y económicos?

1. EL CINISMO

El cinismo es una variante de la escuela filosófica de Sócrates, que centró su atención en la ética de una manera pragmática. Más que una filosofía, el cinismo era en realidad un enfoque ético sobre la vida. De hecho, en el cinismo el interés no se centraba en los conocimientos profundos o en los conceptos, sino en la vida vivida, más que reflexionada. No siendo

una filosofía intelectual, desdeñaba el estudio y se reía de toda contradicción, pues no se guiaba por lógica alguna.

El cínico tenía como meta llegar a un grado de autosuficiencia tal, que no necesitase de nada ni de nadie; en esto consistía la *autarkeia*, que lo llevaba a desinteresarse de todo convencionalismo, incluso a despreciarlo y ridiculizarlo (de ahí nuestra expresión «cínico»). La virtud por excelencia, inseparable de la beatitud, es la conciencia ética de vivir «según la naturaleza», es decir, en armonía con ella [1]. La verdadera riqueza del hombre no es la material, sino la interior, concretamente, su libertad de toda atadura o esclavitud, como la dependencia de los bienes materiales y los convencionalismos. Por tanto, para ser feliz, debe ser indiferente al hombre el ser un esclavo, un liberto o una persona nacida libre; debe contentarse con lo que el destino le ha deparado. El cinismo propugna, pues, la simple y humilde resignación. Es determinista. Como veremos, por muchos de estos aspectos, el cinismo está emparentado con el estoicismo; de hecho, fue su progenitor.

El cinismo llegó a ser durante un par de siglos prácticamente «la filosofía del proletariado» [2], ya que exhortaba a vivir despreocupado del posible bienestar material y más bien a «vivir según la naturaleza», como repetía su gran maestro y propulsor, Diógenes Laercio (siglo IV a. C.), contentándose con lo mínimo necesario. Esto es lo que permite ser verdaderamente libre [3]. No se trata del desprendimiento, sino del desinterés o la indiferencia ante las cosas materiales. Como es fácil comprender, vivir según esa filosofía llevaba a sus seguidores a vivir mendigando. En lugar de vivir en casas, muchos vivían en las calles y plazas. Luciano de Samosata cuenta que el cínico Peregrinus regaló su inmensa fortuna a su patria [4]. Según Diógenes Laercio, «lo esencial de los dioses es que no necesitan

[1] *Diog.*, 104. Sobre el cinismo, véase F. Sayre, *The Greek Cynics*, Baltimore, 1948; sucintamente, el artículo de R. Helm, «Kynismus», en *RE*, XII, 3-24, y los manuales de filosofía. Es interesante el estudio comparativo de F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, Sheffield, 1988.

[2] A. Bigelmair, «Armut», 705.

[3] Cf., por ejemplo, Diógenes, XX.56.71.

[4] *Peregr.*, 14s.

nada. Para aquellos que se asemejan a los dioses, lo fundamental es que necesitan muy poco (para vivir)» [5]. Esto es similar a lo que afirmó Eurípides que Heráclito habría dicho: «Dios no necesita de nada si realmente es Dios» [6].

El planteamiento central del cinismo era la relación entre felicidad y libertad. Sólo la libertad absoluta de toda dependencia de los bienes externos permite poseer la libertad interior. En ese afán, el cínico estaba dispuesto a dejar incluso a su mujer e hijos, a desligarse de todo lazo familiar [7]. La meta del cínico era, pues, lograr la autosuficiencia que le permitiese gozar de la libertad absoluta; libre de toda obligación y de toda dependencia... aun si era físicamente un esclavo. Con su dosis de ascetismo (renuncias), se percibe un parecido con el enfoque que caracterizó a los primeros monjes cristianos.

2. EL ESTOICISMO

El estoicismo se desprendió del cinismo. Igual que éste, era una filosofía de profundas raíces socráticas. El estoicismo fue la filosofía más influyente del siglo I d. C.; su principal representante fue el filósofo griego Epicteto, discípulo de Musonio Rufo, que vivió en Roma. Pero hay que destacar que el estoicismo se presentaba con diferentes matices, según su expositor. El estoicismo presentado por su primer predicador conocido, Zenón de Citio (siglo III a. C.), discípulo del cínico Crato, no era idéntico al presentado por Epicteto, ni éstos entendían el estoicismo en los mismos términos que el famoso Séneca, o luego Marco Aurelio. Veamos, por tanto, su denominador común tal como se presentaba en el siglo I [8].

[5] *Diog.*, VI,1 05.

[6] *Eurip.*, 1345s.

[7] *Diog.*, VI, 12. Un inevitable eco de esta actitud frente a la vida se dio en el movimiento «hippie» hace algunas décadas.

[8] Existe una abundante bibliografía acerca del estoicismo. Además de los manuales de filosofía, en particular la enciclopédica síntesis de M. Pohlenz, *Die Stoa*, véase la excelente síntesis de G. Hansen, en J. Leipoldt-W. Grundmann (eds.), *Umwelt des Urchristentums*, 354-364, y E. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*, para el aspecto que nos ocupa.

Como en el cinismo, el corazón del estoicismo era la ética y su meta era un determinado sentimiento de bonanza interior. Por medio de ella debería obtener el hombre la ansiada ecuanimidad y paz interior. Para ello, es necesario «vivir en armonía con la naturaleza» *(physis,* entendida como razón). El hombre sabio y perfecto es el virtuoso, que no es otro que el que vive de acuerdo con la razón, que es inherente a la naturaleza. En consonancia con Platón, los estoicos propugnaban la justicia, la templanza, la prudencia y la fortaleza como virtudes fundamentales. Su vivencia hará posible al hombre «vivir según la naturaleza» y obtener la perfecta libertad, con lo cual encontrará su verdadera felicidad.

En lo referente a los aspectos social y material, el estoicismo se manifestaba en muchos aspectos como fiel seguidor del cinismo, muy particularmente en la actitud de indiferencia ante los bienes materiales y la posición social que se ocupa [9]. Aquellos aspectos de la vida que son las fuerzas motrices para la mayoría de las personas no deberían perturbar al auténtico estoico: éste deberá ser libre de esas esclavitudes, posesiones y ambiciones, posición y aceptación sociales.

La ética estoica, como la cínica, es eminentemente individualista. Se orienta hacia la vida «interior» de la persona, con una consecuente indiferencia a la vida social. Más aún, el estoicismo predica explícitamente la indiferencia, la *apatheia* (impasibilidad) ante el mundo de sentimientos y afectos como un valor propio de los sabios: no deben tener cabida la piedad o la conmiseración, y no se debe dar lugar a la alegría o la tristeza, al remordimiento o al placer. Sin embargo, a diferencia del cínico, el estoico debe cumplir con sus deberes ciudadanos y cívicos. Esto es importante tenerlo presente: no se trata de una indiferencia frente a la patria, la nación. El estoico no vive de espaldas a la sociedad ni ridiculiza sus instituciones.

Para el estoico poco interesa si se es esclavo o libre, rico o pobre: todas las personas son para él *iguales.* Pero se trata de igualdad teórica, en buena medida similar a la predicada en el cristianismo: todos poseen una «chispa» o destello del fuego divino, que es el alma. Y todas las almas son iguales por cuanto provienen de Dios. Pero en el cuerpo las personas son (obviamente) diferentes. Ahora bien, como el cuerpo es terrenal y como tal no tiene mayor importancia para el estoico, se justificaban todas las diferencias socioeconómicas sin que perturbasen ni moviesen a superarlas o reducirlas. Para el estoico, el pobre y el mendigo pueden ser reyes (en lo espiritual), pues es el alma lo que que cuenta y no los aspectos materiales y los convencionalismos sociales. Los estoicos dominan el mundo en que viven y que los rodea; no son dominados por él como los demás. Cabe anotar que, al igual que los cínicos, los estoicos tenían una visión determinista de la vida, y en buena medida fatalista. Pero el estoico afirma que el destino de cada uno está gobernado por la razón divina (*logos*), no por el simple azar. Unos fueron hechos sabios, otros necios; la única libertad del hombre es aceptar vivir como se nació o no aceptarlo, lo cual en la práctica no cambia nada.

El rasgo característico del estoicismo es su indiferencia ante el mundo, que no se debe entender como resignación o pesimismo. Ese enfoque era compartido por todos los estoicos, ricos y pobres, esclavos y libres. De hecho, a diferencia de los cínicos, no todos los estoicos despreciaban las riquezas. Séneca era rico y, sin embargo, se consideraba tan estoico como los que lo atacaban y lo presionaban para que dejase sus bienes y sus lujos. Su explicación era simple: lo que debe evitarse es ser esclavo del dinero, y debe mantenerse una actitud de desprendimiento tal que en cualquier momento se esté dispuesto a dejar los bienes si las circunstancias lo exigen o imponen. Lo que el estoico no debe permitir es que la envidia, la codicia o el lamento invadan su alma.

En síntesis, podemos decir que estas dos corrientes filosóficas, la cínica y la estoica, respondieron al problema de las diferencias socioeconómicas alejando la atención de sus expresiones externas y conduciéndola a los rincones interiores del hombre, el alma. Eran, por tanto, en buena medida dualistas. El problema de las diferencias socioeconómicas pasó a ser realmente irrelevante y la atención se centró en otro valor, la li-

[9] Cf. Epicteto *Disc.*, III, 22, 47s; IV ,8.31; M. Aurelio IV, 30. Esto nos recuerda los famosos «como si no» en 1 Cor 7,29ss.

bertad *interior.* Supuestamente, con ella se obtendrá la felicidad, a la que se llegará por medio de una autosuficiencia tal que desprecia (cinismo) o es impasible (estoicismo) al mundo de los bienes materiales y a la posición social. La superioridad y la libertad verdaderas se encuentran en el interior del individuo. Indudablemente, algo de esto se encuentra en el Nuevo Testamento y gran parte de la historia del cristianismo hasta el presente [10]. A la pregunta de si hubo efectivamente una influencia estoica en el cristianismo —o viceversa— hay que responder que es muy probable, pero no en un grado determinante [11]. En el aspecto de las relaciones humanas hay que destacar un principio propiamente cristiano, pues es un pilar característico de su ética: la caridad fraterna. La virtud cristiana por antonomasia reiterada en el Nuevo Testamento es (debe ser) el amor a Dios y al prójimo.

3. EL EPICUREISMO

Esta filosofía o enfoque de la vida en parte se asemeja al estoicismo, pero difiere mucho en cuanto a su visión de la vida. Estas dos eran las filosofías más influyentes del primer siglo (Hch 17,18). A diferencia de otras filosofías, el epicu-

[10] El razonamiento de Séneca es harto conocido en Latinoamérica; lo esgrimen muchos ricos cuando son confrontados con el número creciente de pobres en el mundo y se les pide compartir sus bienes con ellos, justificando así su avaricia y su indiferencia ante la pobreza material ajena. De hecho, en los sectores conservadores del cristianismo predomina la dicotomía (cuerpo-alma) que está en la base del cinismo y del estoicismo, y teológicamente se justifica en ciertos movimientos tradicionalistas de corte sectario (Opus Dei, Sodalitium C.V.), creando «una iglesia de ricos». La discusión es harto conocida, como lo es la evasión del problema de la pobreza y del auténtico compartir más allá de «las migajas de la mesa del rico», con el pretexto de que los «verdaderos» pobres son ellos, los ricos, pues lo primero es el alma....

[11] Ofrece una visión panorámica M. Pohlenz, «Paulus und die Stoa», en *ZNW* 42 (1949), 69-104. Más concretamente, A. Bonhoeffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911; S. N. Sevenster, *Paul and Seneca*, Leiden, 1962; L. Herrmann, *Sénèque et les premiers chrétiens*, Bruselas, 1979, y P. W. van der Horst, «Musonius Rufus and the New Testament», en *NovT* 16 (1974), 306-315, *ibid.*, «Cornutus and the New Testament», en *NovT* 23 (1981), 165-172.

reísmo se mantuvo bastante fiel al pensamiento de su fundador durante muchos siglos [12].

Epicuro de Samos (s. III a. C.), y, a continuación de él, el poeta latino Lucrecio (s. I a. C.) enseñaban que el hombre debe buscar su liberación total —como lo hicieron otras filosofías—, particularmente de todo sufrimiento y toda ilusión, de miedos y ansiedades, para poder gozar plenamente de los placeres que ofrece la vida. Solamente libre del miedo a la muerte (que es sólo una desintegración; el «alma» es física), de las angustias sobre el futuro (que está prefijado), de supuestos poderes (espíritus y dioses), podrá el hombre gozar intensamente el presente. Después de todo, el hombre tiende por naturaleza a evitar cualquier forma de sufrimiento y dolor, y a buscar en cambio el placer. Por tanto, lo bueno es lo conforme con la naturaleza: el placer; lo que se le oponga o lo impida es lo malo. Hay, pues, una relación inversa entre dolor y placer: a más dolor menos placer.

Epicuro consideraba que no tiene sentido apelar a divinidades o depender de ellas, pues no tienen ningún poder sobre el hombre [13]; por tanto, se debería vivir libre de sus *supuestas* influencias, incluso bajo formas como las de los oráculos, la magia y las adivinaciones. Sólo cuenta el aquí y ahora, el presente que se da en la vida una sola vez. La vida es una y hay que aprovecharla al máximo. El goce de la vida (*hêdonê*) es esencialmente todo aquello que resta después de que se ha eliminado todo lo que produce tristeza, angustia o miedo, incluido lo de origen religioso.

Contra lo que se suele pensar, el epicureísmo no proponía la búsqueda simple y llana de placeres sensuales (que hoy se asocia con su nombre y con el término hedonismo, tipo

[12] Véase especialmente N. W. de Witt, *Epicurus and his Philosophy*, Minneapolis, 1954, J. M. Rist, *Epicurus: An Introduction*, Cambridge, 1972, y W. Schmid, «Epikur», en *RAC*, V, 681-818.

[13] Eso no significa que Epicuro y su escuela fueran ateos, aunque se les tildó de tales. Admitían la existencia de dioses, pero afirmaban que éstos no interfieren ni intervienen en este mundo ni en la vida de los hombres, sino que viven en el espacio, sin contacto con la tierra, y por eso son plenamente felices.

Playboy), sino la tranquilidad interior, la *ataraxia*, producto de la liberación de miedos y dolores, es decir, la actitud imperturbable frente a todo sentimiento y afecto, lo cual abre la puerta a los placeres de la vida.

Los placeres más bajos son los relacionados con el cuerpo, empezando por la comida, que satisface el dolor del hambre. Le siguen los gozos que no van precedidos de algún deseo insatisfecho o de sufrimiento, como el descanso. Los placeres más elevados son los «interiores», tales como la paz y la imperturbabilidad. Parte esencial de ese placer supremo de la vida es la amistad. Por eso Epicuro valoraba altamente la vida comunitaria.

El epicureísmo se forjó como una asociación religiosa y creció en pequeños grupos, donde la amistad desempeñaba un papel importante y se vivía una experiencia de comunidad. En ella todos eran en principio iguales, siendo irrelevantes su origen y condición socioeconómica. Sin embargo, en su filosofía de la vida, el epicureísmo no contemplaba la dimensión social aparte de la amistad. Por un lado se constituía en una especie de *ghetto*. Por otro lado, era eminentemente individualista en su búsqueda del placer: la libertad y el placer son personales. El objetivo de la vida es la *ataraxia* y el *consecuente* goce de sus placeres. Por tanto, a diferencia del estoicismo, no se trata de la indiferencia ante las pasiones (*apatheia*), sino de la liberación de todo lo que impida el goce de los placeres de la vida.

El epicureísmo no mostró interés alguno por los aspectos socioeconómicos de la vida. A diferencia del estoico, el epicúreo no se interesaba por la vida política; se concentraba en la búsqueda de su propia tranquilidad y satisfacción. Su filosofía de la vida fomentaba de hecho, entre otros placeres, el de las riquezas, la satisfacción de la avaricia y la codicia, si bien la enseñanza era que debían neutralizarse esos sentimientos. No extraña, pues, que el epicureísmo nunca fuera una filosofía popular, y que hacia finales del siglo I ya estuviera en declive.

4. EL NEOPLATONISMO

El platonismo sobrevivió muchos siglos después de Platón. Resurgió con modificaciones y ejerció una creciente influencia a partir del siglo I a. C., hasta hoy. Es el «neoplatonismo» (más correctamente, Platonismo medio) [14]. En efecto, la filosofía de Platón inspiró a una serie de filosofías y corrientes religiosas a lo largo de los siglos. Personajes famosos como Cicerón en Roma y Filón en Alejandría eran (neo)platónicos, como lo era el influyente filósofo griego Plutarco (s. I d. C.) que escribió muchas obras, entre ellas una contra los estoicos y epicúreos [15].

Como es conocido, el platonismo es una filosofía altamente especulativa y metafísica. Por su naturaleza, tenía una mínima proyección directa, si es que tenía alguna, sobre las dimensiones social y económica de la vida, que son las que nos interesan aquí. La filosofía de Platón sirvió de inspiración a diversas corrientes filosóficas y también religiosas.

Denominador común del platonismo y sus rebrotes es la exaltación de lo espiritual y el menosprecio de lo material o corporal, es decir, su dualismo. El hombre es un alma encarcelada en un cuerpo, llamada a liberarse de su cárcel para volver a su «hogar» divino; aquí encontramos una de las raíces de un rasgo típico del gnosticismo. Lo más valioso es el espíritu, manifestación del alma en el hombre, que origina las ideas, las cuales vienen del mundo divino. Alma y espíritu son en esencia idénticos según el platonismo; gracias a él vive el hombre. El cuerpo, la materia corruptible, como realidad opuesta a lo espiritual, es un lastre, una cárcel, a fin de cuentas pasajera. Por tanto, el platonismo no consideraba de forma pragmática y realista, sino sólo abstracta y teórica, la situación social y económica del hombre y la sociedad. Absorto en la

[14] Véase, particularmente, P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1960, y R. T. Wallis, *Neo Platonism*, Londres, 1972. Interesantes estudios comparativos con el Nuevo Testamento ofrecen H. Almquist, *Plutarch und das Neue Testament*, Upssala, 1946, y D. J. O'Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Norfolk, 1982.

[15] Véase en particular al respecto J. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 200*, Nueva York, 1977.

contemplación metafísica, el platónico no se interesaba por la realidad social y material de la vida. Esta se relacionaba más con la ética, que quedaba más bien en manos, sobre todo, de los estoicos.

Naturalmente, el platonismo fue una filosofía de las elites; no de las masas sencillas. Sin embargo, tuvo clara influencia en el pensamiento cristiano, como se observa en algunas partes del Nuevo Testamento, especialmente en la carta a los Hebreos (ya antes en los escritos sapienciales del judaísmo) y en apologetas griegos del siglo II (Justino, Taciano, Clemente de Alejandría).

5. EL NEOPITAGORISMO

A diferencia del platonismo, la filosofía de Pitágoras (también del siglo IV a. C.) dejó de tener influencia para luego resurgir, pero radicalmente cambiada, bajo el (pseudo) nombre de Pitágoras [16]. Su mayor exponente fue el controvertido taumaturgo Apolonio de Tiana (siglo I d. C.), cuya «vida» fue presentada como una especie de evangelio por Filostrato [17]. Apolonio aparece como un ejemplo del hombre preocupado por el bienestar de los otros, particularmente por la destrucción del poder de los demonios, además de por su ascetismo personal.

Este nuevo pitagorismo era un sistema filosófico-religioso de carácter marcadamente ascético y de una rigurosa ética: alimentación frugal y vegetariana, vestimenta áspera, sin lujos, abstinencia sexual, etc. Su finalidad es la perfecta comunión con el mundo divino, para así gozar del perfecto equilibrio

[16] Cf. L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Turín, 1955; J. Carcopino, *De Pythagore aux apôtres*, París, 1956.

[17] La *Vida de Apolonio de Tiana* ha sido a menudo tomada como el ejemplo más cercano al género evangelio. Particularmente llamativos son sus milagros, que nos recuerdan algunos de los realizados por Jesús de Nazaret. Un excelente estudio comparativo es el de G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970; recientemente, Carmen Padilla, *Los relatos de milagro de la «Vida de Apolonio» de Tiana y otros géneros afines*, Córdoba, 1991.

que produce paz y alegría. El neopitagorismo acentuó el dualismo platónico entre materia y espíritu, catalogándolos como malo y bueno respectivamente. El espíritu o alma es inmortal y debe preservarse «pura»; la causa de todo lo malo es la materia y la acción de los demonios.

Los «círculos pitagóricos» estaban más ocupados con cuestiones de misterios que con cuestiones sociales. La magia, la astrología, además del desprendimiento de las preocupaciones materiales, el afán de entrar en el mundo de los dioses —que los asemeja a las religiones de misterios— y el futuro del alma constituían el centro de su atención. Por tanto, se alababa la pobreza porque se la veía como una condición ascética de vida que contribuye decisivamente al acercamiento al mundo divino. Este fue el enfoque adoptado en el judeo-cristianismo por grupos como los ebionitas y por el gnosticismo de corte ascético y una cierta concepción de la santidad que sigue vigente aún hoy. Estamos en el extremo opuesto del epicureísmo y frente a un enfoque que en realidad es más religioso que filosófico.

6. RELIGIONES

Aunque ya nos hemos detenido en la sociedad judía, de modo que podemos dispensarnos de retornar sobre el tema, basten un par de observaciones suplementarias [18]. En cuanto a las otras religiones seré igualmente breve.

La posición del judaísmo en lo tocante al aspecto social y económico se diferenciaba del cristianismo básicamente en un aspecto: la caridad fraterna se limitaba casi exclusivamente a los miembros de la comunidad judía. Es decir, el judaísmo fijó una diferencia entre personas por criterios religiosos y también por razones étnicas, aunque esta última no debiera darse cara al convertido, como ya vimos. Las diferencias dentro de la so-

[18] Véase el capítulo anterior. Más detalles en los manuales de teología bíblica y en estudios diversos como el de H. van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, 1967, y el clásico de G. F. Moore, *Judaism in the First Century of the Christian Era*, vol. II, Harvard, 1930, Parte V.

ciedad judía eran más marcadas que en el cristianismo, pero al mismo tiempo los judíos tenían un gran sentido de solidaridad en la diáspora, que daba mucho que hablar e impresionó a muchos de sus coetáneos no-judíos. Cicerón recordó a su auditorio en el curso de su discurso de defensa de Flacco: «Vosotros sabéis lo numerosos que son (los judíos), cómo se mantienen adheridos los unos a los otros ...» [19]

Corrientes judías diversas, como la de los esenios, no tuvieron influencia alguna fuera de Judea, de modo que no necesitan ser tratadas aquí [20].

En cuanto al enfoque propiamente *cristiano*, no es necesario insistir en lo que ya es conocido respecto a la dimensión social y material de las enseñanzas de Jesús de Nazaret y de sus primeros seguidores [21]. Esto se expone en particular en los manuales de teología neotestamentaria, especialmente de ética. La importancia central de la misericordia y del amor al prójimo es bien conocida, así como la prohibición de toda discriminación por razones sociales o económicas. El ideal al que debe tender la comunidad es que todos tengan «un corazón y un alma»: «nadie consideraba como propio nada de lo que tenía, sino que todo lo poseían en común» (Hch 4,32.34). El cristianismo declaró (en principio) abolidas las diferencias sociales (Gál 3,28; Col 3,11); sin embargo, no fue en todo consecuente, por ejemplo, cara a la esclavitud (cf. 1 Cor 7,21; Ef 6,5; Col 3,22; 4,1; etc.) [22], y aún hoy se resiste a traducir la proclamada igualdad en una realidad en la iglesia.

[19] *Pro Flacco,* XXVIII, 66.

[20] Sobre los esenios se ha escrito mucho. Entre tanta literatura, véase particularmente L. E. Keck, «The Poor among the Saints in Jewish Christianity and Qumran», en *ZNW* 56 (1965), 100-129, y 57 (1966), 54-78, y W. R. Farmer, «The Economic Basis of the Qumran Community», en *ThZ* 11 (1955), 295-308. Sobre ellos ya había escrito Fl. Josefo en *BJ* II y *Ant.*, XVIII.

[21] Véase particularmente, en lo que nos ocupa, la magistral síntesis de M. Hengel, *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo*, Bilbao, 1983. Sobre la influencia y expansión del cristianismo, puede verse el estudio, todavía clásico, de A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums.*

[22] La mejor síntesis de la sociología de la iglesia primitiva hasta el momento es la de W. A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos*, además de los estudios de G. Theissen, y la síntesis de R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, Bilbao, 1987.

Las *religiones de misterios* eran muy variadas y estaban bastante extendidas en el Imperio Romano [23]. En éstas, como en tantas religiones, el objetivo era la búsqueda de la salvación, de saberse protegido por la divinidad y destinado a estar con ella. Ese afán de entrar en «el misterio divino» obviamente sólo podía realizarse de modo individual: se trata de mi salvación. Sin embargo, las religiones en cuestión tenían un fuerte sentido de comunidad en sus reuniones.

Es relativamente poco lo que conocemos sobre las religiones de misterios, pues una de sus características era la estricta prohibición de propagar a los no iniciados los «misterios» recibidos, especialmente todo lo relacionado con sus ritos.

La salvación era entendida por ellos como liberación de las miserias de esta vida e ingreso en el mundo de los dioses. Estaba proyectada exclusivamente a la vida después de la muerte, es decir, fuera de este mundo. En las religiones de misterios esa salvación se garantizaba por medio de la participación en ritos, símbolos y fórmulas de culto, especialmente en celebraciones de fiestas en las que se escenificaban mitos que supuestamente eran participaciones reales en lo representado. Los dioses, los mitos y los ritos eran diferentes según las regiones y los sectores de la población. Estaban muy propagados los cultos en torno a Cibeles, Orfeo, Dionisio, Eleusis, Mitra, Serapis e Isis. El asunto de la condición social y económica de los miembros de esas comunidades parece que no era tratado por ellas, que centraban su atención en la dimensión religiosa, misteriosa. Los centros de reunión eran en general frecuentados, como las asociaciones con las que estaban a menudo en estrecha relación, por personas socioeconómicamente bastante homogéneas.

A modo de síntesis, podemos afirmar que, si bien los fundadores de algunas corrientes filosóficas, como Zenón y Platón, soñaron con un Estado ideal en el cual todos serían

[23] El estudio básico es el de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, París, 1929. Una mina de información es K. Prumm, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Friburgo/B., 1954. Una buena síntesis se encuentra en G. Haufe, «Die Mysterien», en J. Leipoldt-W. Grundmann, *Umwelt des Urchristentums*, 101-126.

iguales y estarían regidos por leyes divinas, la realidad es que tanto ellos como sus seguidores se movieron dentro de los esquemas sociales y económicos preestablecidos, aceptándolos como realidades de las «leyes de la naturaleza» o del «destino». Jesús de Nazaret no fue una excepción a este respecto: aceptó como una realidad dada las diferencias sociales, la esclavitud y la aristocracia, y las estructuras políticas vigentes en su tiempo. Es cierto que Jesús promovió con un tono severo la misericordia y la caridad hacia los pobres por parte de los ricos. Y entre sus seguidores no faltaron quienes abogaron en consecuencia por el amor fraterno concreto, como lo hicieron particularmente Lucas en su evangelio y el autor de la carta de Santiago.

La otra corriente, sin embargo, era la predominante en la época: la actitud de indiferencia frente a las desigualdades sociales y a la carestía de bienes materiales, incluso el desprendimiento de éstos, a fin de llegar a ser una persona verdaderamente libre. En el cristianismo esa tendencia, que ya nos es conocida por los esenios de Qumrán y los terapeutas, se desarrolló en un ascetismo que asumía voluntariamente y como ideal la pobreza: los ebionitas [24]. Pero, aparte del cristianismo, no hubo ninguna voz que se dirigiera a los ricos para exhortarlos a echar una mano materialmente generosa a los pobres. Se diría que era inconcebible pensar que pudiese ser una obligación moral de los ricos compartir sus bienes con los pobres... ¿y qué decir de la abolición de la esclavitud?

[24] Véase G. Strecker, «Ebioniten», en *RAC* IV, 487-500, y H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga, 1949.

REFERENCIAS

PRINCIPALES ESCRITORES

Apolonio de Tiana (0-98 d. C.), filósofo neopitagórico, cuya biografía escribió Filostrato un siglo más tarde.

Cicerón, Marco Tulio (106-43 a. C.), orador y filósofo romano.

Dión Crisóstomo (40-115 d. C.), natural de Prusa, famoso orador cínico-estoico, cuyos *Discursos* son una gran fuente de información.

Epicteto (55-135 d. C.), famoso filósofo griego estoico.

Estrabón (64 a.C.-21 d. C.?), sabio griego que vivió en Roma, conocido por su *Geografía* sobre el mundo del Imperio Romano.

Filón de Alejandría (20 a. C.-54 d. C.), filósofo y teólogo judío, escritor prolífico sobre temas relacionados con el judaísmo.

Flavio Josefo (38-101 d. C.?), historiador judío que en Roma escribió *Las Guerras judías* y *Las antigüedades judías*.

Horacio, Quinto Flaco (65-8 a. C.), poeta y satírico romano.

Juvenal (55-140 d. C.?), satírico romano.

Marcial, Marco Valerio (40-102 d. C.), agudo satírico de la sociedad romana, que publicó sus observaciones en sus *Epigramas*.

Petronio (?-65 d. C.), crítico de la sociedad neroniana, famoso por su *Satiricón*.

Plinio, Cayo Segundo (23-79 d. C.), erudito romano que escribió ampliamente sobre sus viajes y observaciones, particularmente en su *Historia Natural*.

Plinio, Cayo Cecilio Segundo, «el Joven» (61-114 d. C.), sobrino del anterior, famoso por su centenar de cartas.

Plutarco (45-120 d. C.?), filósofo griego, conocido por sus reflexiones morales (*Moralia*).

Séneca, Lucio Anneo (4 a. C.-65 d. C.), filósofo y orador romano.

Suetonio, Cayo (69-150 d. C.?), historiador romano, autor de *Vidas de los Césares*.

Tácito, Publio Cornelio (55-118 d. C.), historiador romano, famoso por sus *Anales* e *Historias*.

EMPERADORES ROMANOS

100-44 a. C. César (Cayo Julio)
Triunviratos
34 a. C.-14 d. C. Augusto (César Octavio)
14-37 Tiberio
37-41 Calígula
41-54 Claudio (Tiberio Druso)
54-68 Nerón
68-69 Galba, Oto, Vitelio
69-79 Vespasiano (Tito Flavio)
79-81 Tito (Flavio Vespasiano)
81-96 Domiciano (Tito Flavio)
96-98 Nerva
98-117 Trajano (Marco Ulpio)
117-138 Adriano (Publio Elio)

EQUIVALENCIAS MONETARIAS

Aquí se trata de las monedas en uso en el primer siglo. No había, por cierto equivalencias absolutas entre todas las monedas, como es natural. Pero había una gran aproximación.

La moneda básica unitaria en Roma y en Grecia era el *As*.

Cuatro ases equivalían a un *sestercio*.

Cuatro sestercios equivalían a un *denario* (romano) o *dracma* (griego). En el Oriente, según el momento y lugar, eran hasta cinco o incluso seis sestercios por dracma. Esta era la paga media por el trabajo de un obrero en un día.

ABREVIATURAS

Las abreviaturas empleadas son las establecidas y reconocidas entre los estudiosos. Los nombres de revistas son abreviados en conformidad con lo tradicionalmente establecido, tal como se encuentra en el primer volumen de la *TRE*. Las revistas poco conocidas no son abreviadas. Otras abreviaturas importantes de colecciones son:

ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, ed. H. Temporini y W. Hasse. Berlín-Nueva York, 1972—.

DAC = *Dictionnaire d'Archeologie Chrêtienne et de Liturgie*, ed. F. Cabrol y H. Leclercq. París 1907-1953.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, ed. T. Klauser. Stuttgart, 1950—.

RE = *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. G. Wissowa et al. Stuttgart, 1894 (con Suplementos)—.

TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, ed. G. Krause y G. Müller. Berlín-Nueva York, 1976—.

TWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel y G. Friedrich. Stuttgart 1933-1973.

FS = *Festschrift* (colección de artículos en honor de alguien).

BIBLIOGRAFIA

A. AUTORES CLASICOS

CICERÓN: *Pro Flacco* (Loeb Classical Library, vol.X). Trad. L. E. Lord. Londres-Cambridge, 1946.

DION CRISÓSTOMO: *Discourses* (=Or.), 5 vols. (Loeb Classical Library). Trad. J. W. Cohoon y H. L. Crosby. Londres-Cambridge, 1961-1964.

EPICTETO: *Pláticas* (=Disc.), 4 vols. (Colección Hispánica de Autores Griegos y Latinos, CSIC). Trad. P. Jordán de Urries y Azara. Barcelona-Madrid, 1957-1973.

ESTRABÓN: Vols.V y VI de The Loeb Classical Library. Trad. H. L. Jones. Londres-Cambridge, 1928-1929.

FILÓN DE ALEJANDRÍA: Vol. IX y X de The Loeb Classical Library. Trad. F. H. Colson. Londres-Cambridge, 1941, 1962.

FLAVIO JOSEFO: *The Jewish War* (=BJ), 2 vols. (Loeb Classical Library). Trad. H. St. J. Thackeray. Londres-Cambridge, 1927-1928.

— *Jewish Antiquities* (=Ant.), 6 vols. (Loeb Classical Library). Trad. H. St. J. Thackeray y R. Marcus. Londres-Cambridge, 1930-65.

MARCIAL, MARCO VALERIO: *Epigramas*. Trad. J. Torrens. Barcelona, 1976.

PLINIO EL JOVEN: *Letters* (=Ep.), 2 vols. (Loeb Classical Library). Trad. B. Radice. Londres-Cambridge, 1961.

TÁCITO, CORNELIO: *The Annals. The Histories.* Trad. Encyclopedia Britannica, ed. R. M. Hutchins. Chicago, 1952.

B. AUTORES MODERNOS

AGUIRRE, R.: «El método sociológico en los estudios bíblicos», en *Est. Ecl.* 60 (1985), 305-331.

AGUIRRE, R.: *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana,* Bilbao, 1987.

ALFÖLDY, G.: *Die römische Gesellschaft,* Ausgewählte Beiträge, Stuttgart, 1986.

— *Römische Sozialgeschichte,* 3ra. ed., Wiesbaden, 1984.

— «Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit», en *Rivista storica dell'antichita* 2 (1972), 97-128.

APPELBAUM, S.: «The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora», en S. Safrai & M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century,* Section One, vol. I. Assen, 1974, 420-463.

— «The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora», en *Ibidem,* vol. II. Assen, 1976, 701-727.

BALSDON, J. P. V. D.: *Romans and Aliens.* Londres, 1979.

BAMMEL, E.: Art. «ptochos», en *TWNT,* vol. VI, 885-915.

BARBAGLIO, G.: «Rasegna di studi di storia sociale e di ricerche sociologische sulle origini christiane», en *Riv. Bib.* 36 (1988), 495-520.

BARON, S. W.: *A Social and Religious History of the Jews,* vol. I. 2.ª ed., Nueva York, 1952.

BARTCHY, S. SCOTT: *Mallon Chresai.* First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21. (SBL.DS.11), Missoula, 1973

BIGELMAIR, A.: Art. «Armut II (freiwillige)», en *RAC,* vol. 1, 705-709.

BLANCHETIERE, F.: «Juifs et non Juifs. Essai sur la Diaspora en Asie Mineur», en *Rev. d'Histoire et Phil. Religieuses,* 54 (1974), 367-382.

BLEICKEN, J.: *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches,* 2 vols. (UTB 838, 839). 2.ª ed. Paderborn-Munich-Viena-Zurich, 1981.

BOLKESTEIN, H.: *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum.* Utrecht, 1939.

— Art. «Armut I (Beurteilung)», en *RAC,* vol.1, 698-705.

— Art. «Almosen», en *RAC,* vol.1, 301-307.

BOULVERT, G.-MORABITO, M.: «Le droit de l'esclavage sous le Haut- Empire», en *ANRW* II/14 (1982), 98-182.

BOWERSOCK, G. W.: *Augustus and the Greek World.* Oxford, 1965.

BRADLEY, K.R.: *Slaves and Masters in the Roman Empire.* A Study in Social Control. (Collection Latomus, 185). Bruselas, 1984.

BROUGHTON, T. R. S.: «Roman Asia Minor», en T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome,* vol.IV. Baltimore, 1938, 593-902.

BURCK, E.: *Die Frau in der griechisch-römischen Antike.* Munich, 1969.

BURFORD, A.: *Craftsmen in Greek and Roman Society.* Londres, 1972.

CASE, S. J.: «Die "neue" neutestamentliche Forschung», en W. A. Meeks (ed.), *Zur Soziologie des Urchristentums.* Munich, 1979, 37-48.

COUNTRYMAN, L. W.: *The Rich Christian in the Church of the Early Empire.* Contradictions and Accomodations. Nueva York-Toronto, 1980.

— «Welfare in the Churches of Asia Minor under the early Roman Empire», en P. J. Achtemeier (ed.), *SBL 1979 Seminar Papers,* vol.I. Missoula, 1979, 131-146.

CHARLESWORTH, M.P.: *Trade Routes and Commerce in the Roman Empire,* 2.ª ed. Cambridge, 1926.

DASSMANN, E./ SCHOELLGEN, G.: Art. «Haus II (Hausgemeinschaft)», en *RAC,* vol. 13, 801-905.

DAUBE, D.: «Two Early Patterns of Manumission», en *Journal of Roman Studies,* 36 (1946), 57-75.

DAVIES, R. W.: «The Daily Life of the Roman Soldier under the Principate», en *ANRW* II/1 (1974), 299-338.

DICKEY, S.: «Some Economic and Social Conditions of Asia Minor Affecting the Expansion of Christianity», en S. J. Case (ed.), *Studies in Early Christianity* (FS. F. C. Porter and B. W. Bacon). Londres-Nueva York, 1928, 393-416.

DILL, S.: *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius.* Londres, 1925.

DOWNEY, G.: *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest.* Princeton, 1961.

— «Who is My Neighbor? The Greek and Roman Answer», en *Anglican Theol. Rev.* 47 (1965), 3-15.

DREXHAGE, H.-J.: Art. «Handel I», en *RAC,* vol.13, 519-561.

DUFF, A. M.: *Freedmen in the Early Roman Empire.* 2.ª ed. Cambridge, 1958.

DUNCAN-JONES, R.: *The Economy of the Roman Empire.* Quantitative Studies. Cambridge, 1974.

ELLIGER, W.: *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth* (SBS 92/93). Stuttgart, 1978.

— *Ephesus.* Geschichte einer antiken Weltstadt. (UTB 375). Stuttgart, 1985.

ELLIOTT, J. H.: *A Home for the Homeless.* A Sociological Exegesis of 1 Peter, its Situation and Strategy. Filadelfia, 1981.

FLORDUY, E.: *Die sozialphilosophie der Stoa.* Leipzig, 1936.

FINEGAN, J.: *The Archeology of the New Testament.* The Mediterranean World of the Early Christian Apostles. Boulder (Colo.)-Londres, 1981.

FINLEY, M. I.: *The Ancient Economy.* Londres, 1973.
— «Servitude pour dettes», en *Rev. Hist. et Droit Francais* 43(1965), 159-184.
— «The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond», en *Comparative Studies in Society and History,* 19 (1977), 305-327.
FINN, T. M.: «The God-fearers Reconsidered», en *CBQ,* 47 (1985), 75-84.
FORNI, G.: *Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano* (Publicazioni... Universita di Pavia, 5), Milano-Roma, 1953.
FORBES, C. A.: «The Education and Training of Slaves in the Antiquity», en *Transactions of the American Philosophical Association,* 86 (1955), 321-360.
FORTE, B.: *Rome and the Romans as the Greek Saw Them* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, XXIV). Roma, 1972.
FRANKE, P. R.: *Kleinasien zur Römerzeit.* Griechisches Leben im Spiegel der Münzen. Munich, 1968.
FRANCOTTE, H.: ver Gummerus, H.
FRENCH, D. H. «The Roman Road-system of Asia Minor», en *ANRW,* II/7 (1980), 698-729.
FRIER, B.: *Landlords and Tenants in Imperial Rome.* Princeton, 1980.
GAGE, J. *Les classes sociales dans l'Empire Romain.* Paris, 1964.
GAGER, J. G.: *Kingdom and Community.* The Social World of Early Christianity. Englewood Cliffs, 1975.
— *The Origins of Anti-Semitism.* Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity. Nueva York-Oxford, 1983.
— «Religion and Social Class in the Early Roman Empire», en S. Benko-J. O'Rourke (eds.), *The Catacombs and the Colosseum.* The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity. Valley Forge, 1971, 99-120.
— «Jews, Gentiles, and Synagogues in the Book of Acts», en *HThR,* 97(1986), 91-99.
GARNSEY, P.: *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire.* Oxford 1970.
— «Legal Privilege in the Roman Empire», en M. I. Finley (ed.) *Studies in Ancient Society.* Londres-Boston, 1974, 141-165.
— «Non-slave Labour in the Roman World», en P. Garnsey (ed.), *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World* (Cambridge Philological Society, Sup.,6). Cambridge, 1980, 34-47.
GAUDEMET, J.: Art. «Familie I (Familienrecht)», en *RAC,* vol. 7, 286- 358
GEORGE, A.: Art. «Pauvre», en *DBS,* vol. 7, 387-406.

GOLDSTEIN, J.: «Jewish Acceptance and Rejection of Hellenism», en E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition,* vol. II. Londres, 1981, 64-87.
GORDON, M. L.: «The Freedman's Son in Municipal Life», en *Journal of Roman Studies,* 21 (1931), 65-77.
GRANT, F. C.: «The Economic Background of the New Testament», en W. D. Davies y D. Daube (eds.), *The Background of the New Testament* (FS C. H. Dodd). Cambridge, 1964, 96-144.
GRIMM, B.: *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft* (Disertación Univ. de Munich). Difo-druck, Bamberg, 1975.
GÜLZOW, H.: *Christentum und Sklaverei in der ersten drei Jahrhunderten.* Bonn 1969.
— «Soziale Gegebenheiten der altkirchlichen Mission», en H. Frohnes y U. W. Knorr (eds.), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte,* vol. I: Die Alte Kirche. Munich, 1974, 189-226.
GUMMERUS, H.: Art. «Industrie und Handel», en *RE,* vol. 9, 1381-1535.
HAHN, I.: «Freie Arbeit und Sklavenarbeit», en H. Schneider (ed.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit.* Darmstadt 1981, 128-154.
HANDS, A. R.: *Charities and Social Aid in Greece and Rome.* Londres, 1968.
HANSEN, G.: «Philosophie», en J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN: *Umwelt des Urchristentums,* vol. I. Berlín, 1971, 346-370. (Hay traducción castellana.)
VON HARNACK, A.: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten,* 2 vols., 4.ª ed. Leipzig, 1924.
HARRINGTON, D. J.: «Second Testament Exegesis and the Social Sciences: A Bibliography», en *BTB* 18 (1988), 77-85.
HAUCK, F.: Art. «*penês*», en *TWNT,* vol. 6, 37-40.
— y W. KASCH: Art. «*ploutos*», en *TWNT,* vol. 6, 316-330.
HAUFE, G.: «Die Mysterien», en J. LEIPOLDT - W. GRUNDMANN: *Umwelt des Urchristentums,* vol. I. Berlín, 1971, 101-126. (Hay traducción castellana.)
HEGERMANN, H.: «Das hellenistische Judentum», en J. Leipoldt-W. Grundmann (eds.), *Umwelt des Urchristentums,* vol. I: Darstellung des neutestamentlichen Zeitalters. Berlin, 1966, 292-345. (Hay trad. Castellana)
HEICHELHEIM, F. M.: «Roman Syria», en T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome,* vol. IV. Baltimore, 1939, 121-254.
HEINEMANN, J.: Art. «Antisemitismus», en *RE Sup.,* vol. 5, 3-43.

HELM, R.: Art. «Kynismus», en *RE*, vol. 12, 3-24.
HOLMBERG, B.: *Sociology and the New Testament.* Minneapolis, 1990.
HOPKINS, K.: *Conquerors and Slaves* (Sociological Studies in Roman History, 1). Cambridge, 1978.
— «Elite mobility in the Roman Empire», en M.I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society.* Londres-Boston, 1974, 103-121.
— «Taxes and Trade in the Roman Empire (200 B.C.-A.D. 400)» en *Journal of Roman Studies,* 70(1980), 101-125.
JOHNSON, S. E.: «Asia Minor and Early Christianity», en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults* (FS Morton Smith at Sixty), Part Two: Early Christianity. (Studies in Judaism in Late Antiquity, 12). Leide,n 1975, 77-145.
JONES, A. H. M.: *The Greek City from Alexander to Justinian.* Oxford, 1940.
— *The Cities of the Eastern Roman Empire,* 2.ª ed. (rev. M. Avi-Yonah et al.). Oxford, 1971.
— *The Roman Economy.* Studies in Ancient Economic and Administrative History. (Ed. por P. A. Brunt). Oxford, 1974.
— «Die Bekleidungsindustrie in der Zeit des Römischen Imperiums», en R. Gunther-G. Schrot (eds.), *Sozialökonomischen Verhältnisse im Alten Orient und im klassischen Altertum.* Berlin, 1961, 156-167.
— «Das Wirtschaftsleben in den Städten des römischen Kaiserreichs», en H. Schneider (ed.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit.* Darmstadt, 1981, 48-80.
JUDGE, E. A.: *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century.* Londres, 1960.
— «The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History», en *Journal of Religious History,* 11 (1980/81), 201-217.
JUSTER, J.: *Les Droits Politiques des Juifs dans l'Empire Romain.* Paris, 1912.
— *Les Juifs dans l'Empire Romain.* Leur condition juridique, économique et sociale, 2 vols. Paris, 1914.
KEE, H. C.: *Christian Origins in Sociological Perspective.* Filadelfia, 1980.
— *Knowing the Truth.* A Sociological Approach to the New Testament Interpretation. Minneapolis, 1989.
KITTEL, G.: «Das kleinasiatische Judentum in der hellenistisch-römische Zeit», en *ThLZ,* 69 (1944), 9-20.
KLASEN, M.: *Das römische Privatrecht.* Erster Abschnitt: Das altrömische, das vorklassischen und klassische Recht. 2.ª ed. Munich, 1971.

KNIBBE, D.- ALZINGER, W.: «Ephesus vom Beginn der römische Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Principatszeit», en *ANRW* II/7 (1980), 748-830.
KOESTER, H.: *Introduction to the New Testament.* Vol. One: History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age (Foundations and Facets). Filadelfia 1982. (Hay trad. castellana)
KRAABEL, A. T.: *Judaism in Western Asia Minor under the Roman Empire* -with a Preliminary Study of the Jewish Community at Sardis, Lydia. Cambridge, 1968.
— «Social Systems of Six Diaspora Synagogues», en J. Gutmann (ed.), *Ancient Synagogues.* The State of Research. Chico, 1981, 79-121.
— «The Disappearance of the 'God-fearers'», en *Numen* 28(1981), 113-126.
KRAFT, A. R.: «Judaism on the World Scene», en S. Benko-J. O'-Rourke (eds.), *The Catacombs and the Colosseum.* The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity. Valley Forge, 1971, 81-98.
KUHN, K.-G.: Art. «*proselytos*», en *TWNT,* vol. 6, 727-745.
— y STEGEMANN, H.: Art. «Proselyten», en *RE Sup,* vol. 9, 1248-1283.
KÜMMEL, W. G.: «Das Urchristentum II. Arbeiten zur Spezialproblemen. Zur Sozialgeschichte und Soziologie der Urkirche», en *ThR* 50 (1985), 327-363.
LAUB, F. *Die Begegnung des frÜhen Christentums mit der antiken Sklaverei* (SBS 107). Stuttgart, 1982.
LECLERCQ, H.: Art. «Ephèse», en *DAC,* vol. 5, 118-142.
LEE, C. L.: «Social Unrest and Primitive Christianity», en S. Benko-J. O'Rourke (eds.), *The Catacombs and the Colosseum.* Valley Forge, 1971, 121-138.
LEFKOWITZ, M. R.-FANT, M. B. (eds.): *Women's Life in Greece and Rome.* Baltimore, 1982.
LEIPOLDT, J.: *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche.* Leipzig, 1952.
— *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (BAL 186), Berlin, 1961.
LEVICK, B.: *Roman Colonies in Southern Asia Minor.* Oxford, 1967.
LOHMEYER, E.: *Soziale Fragen im Urchristentum.* Leipzig, 1921.
MACMULLEN, R.: *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284.* Londres-New Haven, 1974.
— *Enemies of the Roman Order.* Treason, Unrest, and Alienation in the Empire. Cambridge, 1966.
— «Peasants, during the Principate», en *ANRW,* II/1 (1974), 253-261.

— «Markttage im römischen Imperium», en H. Schneider (ed.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit* (Wege der Forschung 552). Darmstadt, 1981, 280-292.

MACQUERON, R.: *Le travail des hommes libres dans l'antiquité romaine.* Aix-en-Provence, 1958.

MACRO, A.D.: «The Cities of Asia Minor under the Roman Imperium», en *ANRW*, II/7 (1980), 658-697.

MAGIE, D.: *Roman Rule in Asia Minor to the end of the Third Century after Christ*, 2 vols. Princeton, 1950.

MALHERBE, A. J.: *Social Aspects of Early Christianity*, 2.ª ed. Filadelfia, 1983.

MALINA, B. J.: «The Social Sciences and Biblical Interpretation», en *Interpretation* 37(1982), 229-242.

MARROU, H.-I.: *Histoire de l'education dans l'antiquité*, 6.ª ed. Paris, 1965.

MCKAY, A. K.: *Houses, Villas and Palaces in the Roman World.* Londres, 1975.

MEEKS, W. A.: *Los primeros cristianos urbanos.* Salamanca, 1988.

— *The Moral World of the First Christians.* Filadelfia, 1986.

MOHLER, S. L.: «Slave Education in the Roman Empire», en *Transactions and Proceedings of the American Philos. Assoc.* 71 (1940), 262-280.

NÖRR, D.: «Zur Herrschaftsstruktur des römischen Reiches: Die Städte des Ostens und das Imperiums», en *ANRW*, II/7 (1979), 3-20.

ORTH, W.: *Die Provinzialpolitik des Tiberius.* Munich, 1970.

OVERMAN, J. A.: «The God-Fearers: Some Neglected Features», en *Journal for the Study of the NT*, 32 (1988), 17-26.

PARVIS, M.M.: «Ephesus in the Early Christian Era», en *BA*, 8 (1945), 61-73.

PEKARY, T.: *Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike*, 2.ª ed. Wiesbaden, 1979.

— «Kleinasien unter römischen Herrschaft», en *ANRW*, II/7 (1980), 595-657.

PETERSEN, N. R.: *Rediscovering Paul. Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World.* Filadelfia, 1985.

POHLENZ, M.: *Die Stoa.* Geschichte einer geistigen Bewegung. 2 vols. 3.ª ed. Gotinga, 1964.

POMEROY, S.: *Goddesses, Whores, Wives and Slaves.* Women in Classical Antiquity. Nueva York, 1975.

PRICE, S. R. F.: *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge, 1984.

RABELLO, A. M.: «The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire», en *ANRW*, II/13 (1980), 662-752.

DE ROBERTIS, F. M.: *Il fenomeno associativo nel mondo romano dai collegi della repubblica alle corporazioni del basso impero.* Nápoles, 1955.

— *Lavoro e lavoratori nel mondo romano.* Bari, 1963.

ROHRBAUGH, R. L.: «Methodological Considerations in the Debate over the Social Class Status of Early Christians», en *Journal of the American Academy of Religion*, 52 (1984), 519-546.

ROSTOVTZEFF, M. I.: *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols. ed. rev. por F. M. Fraser. Oxford, 1957.

SADDINGTON, D. B.: «The Development of the Roman auxiliary forces from Augustus to Trajan», en *ANRW*, II/3 (1975), 176-201.

SALLER, R.P.: *Personal Patronage under the Early Empire.* Cambridge, 1982.

SCHAEFFER, H.: Art. «*Paroikoi*», en *RE*, vol. 18, 1695-1707.

SEVENSTER, J. N.: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (Sup. NovT, 41). Leiden, 1975.

DE STE CROIX, G. E. M.: *The Class Struggle in the Ancient Greek World* from the Archaic Age to the Arab Conquest. Nueva York, 1981.

— «Early Christian Attitudes to Property and Slavery», en D. Baker (ed.), *Church, Society and Politics.* Oxford, 1975, 1-38.

SCHÜRER, E.: *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135).* Versión inglesa, revisada y editada por G. VERMES, F. MILLAR, M. GOODMAN. vol. III.1. Edinburgo, 1986.

SCROGGS, R.: «The Sociological Interpretation of the New Testament. The Present State of Research», en *NTS*, 26(1980), 164-179.

SHERWIN-WHITE, A. N.: *The Roman Citizenship.* Oxford, 1939.

— *The Letters of Pliny.* A Historical and Social Commentary. Oxford, 1966.

— *Racial Prejudice in Imperial Rome.* Cambridge, 1967.

SMALLWOOD, E. M.: *The Jews Under Roman Rule from Pompey to Diocletian* (Studies in Judaism in Late Antiquity 20). Leiden, 1976.

STERN, M.: «The Jewish Diaspora», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *The Jewish People in the First Century.* Section One, vol.I. Assen 1974, 117-183.

— «The Jews in Greek and Latin Literature», en S. Safrai y M. Stern (eds.), *Ibidem*, vol. II. Assen, 1976, 1101-1159.

TCHERIKOVER, V.: *Hellenistic Civilization and the Jews.* Nueva York, 1959.

THEISSEN, G.: *Estudios de Sociología del Cristianismo Primitivo.* Salamanca, 1985.

TREBILCO, P. R.: *Jewish Communities in Asia Minor* (SNTS 69). Cambridge, 1991.

VERNER, D. C.: *The Household of God.* The Social World of the Pastoral Epistles (SBL.DS. 71). Chico (Calif.), 1983.
VOGT, J.: *Ancient Slavery and the Ideal of Man.* Oxford, 1974.
— «Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei», en M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity.* Cambridge, 1960, 33-52.
WATSON, G. R.: *The Roman Soldier.* Londres, 1969.
WEAVER, P. R. C.: «Social Mobility in the Early Roman Empire: the Evidence of the Imperial Freedmen and Slaves», en M. I. Finley (ed.), *Studies in Ancient Society.* Londres-Boston, 1974, 121-140.
WEBSTER, G.: *The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A.D.* Londres, 1969.
WENDLAND, P.: *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum* (HNT 2). 3.ª ed. Tubinga, 1912.
WENGST, K.: *Pax Romana.* Anspruch und Wirklichkeit: Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum. Munich, 1986.
WESTERMANN, W. L.: *The Slave System of Greek and Roman Antiquity* (The American Philosophical Society). Filadelfia, 1955.
WHITE, K. D.: *Country Life.* Londres, 1977.
WILCOX, M.: «The «God Fearers» in Acts-A Reconsideration», en *Journal for the Study of the New Testament,* 13 (1981), 102-122.
WUELLNER, W.: «Ursprung und Verwendung der *sophos-*, *dynatos-*, *eugenes-* Formel in I Kor I, 26», en E. Bammel, C. K. Barrett y W. D. Davies (eds.): *Donum Gentilicium.* New Testament Studies in Honour of David Daube. Oxford, 1978, 165-184.
YAMAUCHI, E.: *The Archeology of New Testament Cities in Western Asia Minor.* Londres-Glasgow, 1980.

En torno al Nuevo Testamento, N.º 19

Esta obra parte de una convicción básica: los textos bíblicos se originaron en momentos y en situaciones históricas concretas, y sus escritores se dirigieron a comunidades que vivían dentro de unas coordenadas socio-económicas, políticas y religiosas determinadas.
Émulo de la obra de J. Jeremias, Jerusalén en tiempos de Jesús, *Eduardo Arens, discípulo de M. Hengel, reconstruye en este libro el contexto social, económico, político y religioso necesario para comprender el nacimiento, desarrollo y expansión de las comunidades cristianas por Asia Menor en el primer siglo de nuestra era. Sin tener presente este contexto, los escritos de los primeros misioneros cristianos corren el riesgo de ser malinterpretados. Este libro, por tanto, es una excelente ayuda para la comprensión de los escritos de Pablo, Lucas y Juan, y con él nuestra serie* En torno al Nuevo Testamento *se abre al mundo del cristianismo primitivo en su expansión fuera de Palestina.*

Eduardo Arens, nacido en Dresden (Alemania) se educó en Perú. Hizo el doctorado en Teología en Friburgo (Suiza) y estudios de postgrado en la especialidad bíblica en la École Biblique Archéologique Française de Jerusalén y en la Facultad de Teología de Friburgo. En la actualidad, es profesor en el Instituto Superior de Estudios Teológicos de Lima, miembro de la Studiorum Novi Testamenti Societas y de la Catholic Biblical Association.
Además de su tesis doctoral —*The ἦλθον-Saying in the Synoptic Tradition* (Gotinga-Friburgo 1976)— ha publicado los siguientes libros: *Los evangelios ayer y hoy* (1983); *La biblia sin mitos. Una introducción hermenéutica* (1984); *Apocalipsis, ¿revelación del fin del mundo?* (1986); *La violencia y el evangelio* (1988); *¿Resucitó? Una mirada crítica al fundamento del cristianismo* (1993).

